Jacques Rancière

LOS NOMBRES DE LA HISTORIA

UNA POÉTICA DEL SABER

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del original en francés:
Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir
© Editions du Seuil, 1992
Colección "La librairie du XX^e siècle",
dirigida por Maurice Olender

Traducción de Viviana Claudia Ackerman

I.S.B.N. 950-602-287-9
© 1993 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Este libro se originó en un seminario que realicé en 1987-1988 en el Collège international de philosophie. En mayo de 1989, en el marco de las Conférences du Perroquet, se había propuesto una primera sistematización de sus resultados. La invitación del *Western Societies Program* y del departamento de historia de la Cornell University me permitió retomar el trabajo en el marco de una serie de conferencias sobre las políticas de la escritura en el otoño de 1990. Finalmente, agradezco a los amigos y amigas de Duke, Santa Cruz y Berkeley, quienes han recogido y discutido mi trabajo.

UNA BATALLA SECULAR

"Desde hace más de un siglo, aquellos que se interesan en la historia, y son muchos, se han peleado con la palabra."

Así habla uno de los maestros de la disciplina. Y su decir parece en un primer momento fácil de comprender. Los historiadores que quisieron romper con la vieja crónica para conferir a la historia, en la medida de lo posible, el rigor de una ciencia, debieron pelearse con los presupuestos y los equívocos vinculados al nombre mismo de la historia. Una historia, en el sentido ordinario, es una serie de acontecimientos que ocurren a sujetos generalmente designados con nombres propios. Ahora bien, la revolución de la ciencia histórica quiso justamente revocar la primacía de los acontecimientos y de los nombres propios en beneficio de las largas duraciones y de la vida de los anónimos. Es así como reivindicó al mismo tiempo su pertenencia a la era de la ciencia y a la era de la democracia. Una historia es, asimismo, en segundo grado, el relato de estas series de acontecimientos atribuidos a nombres propios. Y el relato se caracteriza comúnmente por su incertidumbre en cuanto a la verdad de los acontecimientos relatados y a la realidad de los sujetos a quienes se atribuyen. Las cosas serían demasiado simples si se pudiera decir de toda historia, según el uso consagrado, que no es más que

una historia. Lo propio de una historia es poder siempre tanto ser como no ser una historia. También serían demasiado simples si la certidumbre de los acontecimientos corriera pareja respecto de la de los sujetos. Pero precisamente siempre es posible atribuir acontecimientos verídicos a sujetos de ficción o de sustitución, y acontecimientos inciertos y ficticios a sujetos reales. La historia recreativa y la novela histórica se nutren en los pliegues y repliegues que autoriza esta indeterminación.

Aparentemente, nosotros ya no tenemos estos problemas. La ciencia histórica se ha constituido contra la historia recreativa y la novela histórica. Es por ello que los historiadores de la vieja escuela preconizaban la inspección rigurosa de las fuentes y la crítica de los documentos. Es por ello que los historiadores de la nueva han aprendido las lecciones de la geografía, de la estadística y de la demografía. Así, los materiales de la construcción historiadora debían estar al abrigo de las fábulas de la opinión y de los manejos de los literatos. Pero los materiales no son nada sin la arquitectura. Se sabe, en el sentido habitual de la expresión, que saber una cosa es no tener necesidad de pensar en ella. Así, queda uno eximido de considerar simplemente esto: la historia sólo es capaz, en última instancia, de una sola arquitectura, siempre la misma: una serie de acontecimientos ha sucedido a tal o cual sujeto. Se pueden elegir otros temas: la realeza en lugar de los reyes, las clases sociales, el Mediterráneo o el Atlántico en vez de los generales y los capitanes. No por ello dejará de afrontarse el salto al vacío contra el cual los rigores de ninguna disciplina auxiliar no aportan garantías: hay que nombrar a los sujetos, hay que atribuirles estados, afecciones, acontecimientos. Y es allí donde los defensores de la vieja crónica ya esperaban, hace un siglo, a los partidarios de una revolución de la historia para prevenirlos de lo siguiente: los objetos y los métodos que preconizaban para poner a la historia a la altura de la ciencia y de las masas sólo hacían más indeterminables las reglas de la referencia y más inverificables las de la inferencia. Con los buenos viejos métodos, cada tanto rejuvenecidos, era posible llegar a un grado suficiente de certidumbre sobre los actos de los príncipes, de sus generales y de sus embajadores, sobre el pensamiento que los había animado, sobre las consecuencias de su política, las razones de su éxito o de su fracaso.

Con los documentos y su crítica se puede separar las series de acontecimientos seriamente atribuibles a Luis XIV o a Napoleón de las provocaciones que niegan la existencia de uno o de las fabulaciones que se hacen sobre el hermano gemelo del otro. Pero, ¿de qué manera el rigor de las series estadísticas pondrá alguna vez a la historia en condiciones de sostener sin riesgos el enunciado según el cual la burguesía ha experimentado tal estado, el proletariado ha conocido tal evolución o el Mediterráneo ha vivido tal acontecimiento? Alejarse de los temas tradicionales de la historia y de los medios de verificación ligados a su visibilidad, es penetrar en un terreno en el que se perturban el sentido mismo de lo que es un tema o un acontecimiento y la manera como se puede hacer referencia al primero o inferencia del segundo. ¿Cómo entender, por ejemplo, esta frase típica de la nueva historia: "El desierto conquistador ha entrado más de una vez en el Mediterráneo"?[1] Con toda seguridad, el historiador de la era científica quiere tomar distancia de la visibilidad cómoda y superficial de los grandes acontecimientos y de los grandes personajes. Pero la ciencia más segura que él reivindica es también una historia más improbable, una historia que lleva al límite la indeterminación del referente y de la inferencia propios de toda historia.

Cuestión de palabras, se dirá. Una desdichada homonimia propia de la lengua francesa designa con la misma voz la experiencia vivida, su relato fiel, su ficción mentirosa y su explicación sabia. Más precisos para sortear las trampas de la homonimia, los ingleses distinguen *story* de *history*. Preocupados por explorar en su especificidad el espesor de la experiencia vivida y las condiciones de construcción del discurso, los alemanes separan *Historie* de *Geschichte*. Estas convenciones pueden obturar algunas brechas en las exposiciones metodológicas. Allí se termina su virtud. Los cazadores de homónimos hacen como los otros: atribuyen series de acontecimientos a sujetos. Es que no queda otra salida, a menos, precisamente, que

[1] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Armand Colin, 1949, p. 184 de la edición francesa. Salvo indicación contraria, ligada a modificaciones del texto, las referencias remiten a dicha edición.

ya no se haga historia. Y los cazadores de homónimos incluso se han situado generalmente del lado de la escuela de las víctimas de la homonimia, reconociendo en los *Annales* la paternidad de la revolución científica del discurso histórico. La razón es tan simple en el fondo que resulta paradójica en apariencia. Precisamente era necesaria la confusión de la lengua para sopesar el dilema en todo su rigor: la ciencia histórica nueva ya no debía ser una historia y aún debía serlo. La diferencia entre la historia-ciencia y la historia-relato debía producirse en el seno del relato, con sus palabras y su uso de las palabras.

Pues la batalla de la nueva historia tiene de entrada dos frentes. Ante la vieja escuela que se envanecía por aportar a la historia toda la certidumbre de la que era capaz, se acomodaban, inclinados sobre la cuna de la historia nueva, los buenos y los malos apóstoles de la ciencia. Y éstos, por supuesto, la alentaban para dar el paso decisivo que la pondría en el terreno de la certidumbre científica: abandonar los acontecimientos, sus sucesiones insignificantes o sus causalidades azarosas; sustituirlos por hechos: aquellos que ya no se atribuyen a ningún sujeto particular pero se observan en su repetición, se dejan clasificar según sus propiedades y se ponen en correlación con otros hechos del mismo género u otros géneros de hechos. Y le indicaban todos los medios de encontrar las fuentes y utilizar los métodos apropiados a sus nuevos objetos. La nueva historia se honrará de haber seguido la lección de los estadistas por medio de los sociólogos y los economistas. Reconocerá su deuda con la provocación de un Simiand que derribó los tres ídolos de la vieja historia: los ídolos político, cronológico e individual. Pero mucho antes que Simiand, un oscuro filósofo, Luis Bourdeau, había diseñado polémicamente, en una voluminosa obra publicada en 1888, el decorado emblemático de la nueva historia: el gran mar, apenas arrugado por el viento, oponiendo la calma de sus profundidades a las pequeñas olas de los individuos y los acontecimientos. ¿Cuál era, preguntaba, la amplitud real de los acontecimientos más resonantes? La Revolución Francesa no había existido para cuatrocientos millones de chinos y, en la propia Francia, "las voces de los más fogosos tribunos y el cañón de las más estrepitosas victorias" no habían llegado a las capas más profundas de la población. "En este valle alejado, en muchos

pueblos tranquilos, ni siquiera se escuchaba hablar de estos acontecimientos cuyo rumor parecía colmar el mundo." Pero no hablemos siquiera de valles alejados. En el supuesto centro del terremoto, el acontecimiento se había deslizado sobre la superficie de las cosas: "Cualesquiera sean los acontecimientos, cada cual prosigue haciendo su tarea habitual. Se siembra, se cosecha, se fabrica, se vende, se compra, se consume según la necesidad y los usos [...] En los días más sombríos del Terror, prosperaban veintitrés teatros en París. Se representaba la ópera de *Corisandre* «con sus arreglos», piezas sentimentales o bufas; los cafés estaban rebosantes de gente, los paseos muy frecuentados."[2] La conclusión se imponía por sí misma: "Para quien contempla el orden general y la continuación entera de los hechos, ningún accidente particular parece digno de estudio. En el océano de las cosas humanas son fluctuaciones de olas que se borran unas a otras. El pescador cuya barca vuelcan cree ver a su alrededor montañas y abismos; pero el observador que, desde la orilla, pasea a lo largo su mirada, sólo percibe una superficie lisa, apenas arrugada por el oleaje y terminada en el horizonte por un límite inmutable."[3] Considerar este límite de la historia inmóvil y sin embargo movediza era estudiar estos "fenómenos de función" –más tarde se diría estos hechos de "civilización material" y estos fenómenos de "mentalidades"– ligados a las grandes constantes de la actividad humana: las concernientes a la necesidad de nutrirse, de producir, de intercambiar o de transmitir, pero también de reír y de amar, de conocer y de crear. La tarea de la historia era seguir el movimiento apenas sensible que arrancaba estas actividades al orden de la rutina para lanzarlas al universo de la invención. Por ello, la historia debía, como toda ciencia, operar su revolución copernicana. Necesitaba volverse hacia "el personaje más importante de la historia, hacia el héroe al que hay que celebrar antes que a nadie [...], hacia la multitud de los desconocidos".[4] Había que reconocer este trabajo inadvertido de los verdaderos héroes y de los inventores desconocidos allí donde hablaba su propia lengua, la que conviene a la

[2] Louis Bourdeau, *L'histoire et les historiens*, Paris, 1988, pp. 120-122.
[3] *Ibid.*, p. 122.
[4] *Ibid.*, p. 29.

actividad de las masas anónimas, la lengua de los números y de las funciones. "La ciencia de los hechos humanos, durante tanto tiempo descriptiva y literaria, está destinada a volverse casi enteramente cuantitativa. Los fenómenos de función, objeto esencial de su estudio, son efectivamente mensurables por los dos modos de determinación de cantidades, aritmético y geométrico. Por un lado, se los puede traducir en cifras, por el otro, se los puede figurar visualmente por medio de las representaciones gráficas (diagramas y cartogramas), donde se resumen en sorprendentes imágenes que hacen las veces de una lengua universal de largas series de hechos cuyas variaciones, las relaciones y las leyes, aparecen a plena luz. El ideal de la historia elevada a la dignidad de ciencia sería expresar así todas estas nociones y no emplear las palabras sino para explicar o comentar estas fórmulas."[5] Ideal de una ciencia histórica desembarazada de la indeterminación de las palabras y de las frases de las historias, capaz en consecuencia de transformar en conocimientos reales aquello que aún no era sino la "novela de la vida humana". Esta ciencia no estaría en modo alguno acantonada en los meros datos de la población, de la producción o del comercio. Por el contrario, vería abrirse una historia intelectual establecida sobre una base más significativa: la estadística de los diplomas, de la librería o de las bibliotecas, o una historia de los sentimientos y de las costumbres estudiada allí donde se hablaba al desnudo; en la estadística de los casamientos o en el análisis de los testamentos.

¿No se trata acaso de la misma revolución que Lucien Febvre proclamaría al ligar la primacía científica de la demografía a la nueva realeza política del *demos*? ¿No era acaso el mismo discurso que sostendría más tarde Fernand Braudel sobre las vaguedades o el destello engañoso del acontecimiento, o Pierre Chaunu sobre la capacidad de la historia serial de integrar todo lo que concierne a la realidad humana en la red de sus correlaciones? El oscuro Bourdeau, ¿habría sido un precursor desconocido hacia quien la historia triunfante de los *Annales* se habría mostrado ingrata? Hay que responder negativamente. Los historiadores de los *Annales* no fueron ingratos sino lúcidos. Comprendieron lo que les proponían, bajo la apariencia de elixir de

[5] *Ibid.*, pp. 291-292.

la juventud, los médicos de la era cientista: los medios para una eutanasia. Invitar a la ciencia histórica a sustituir el lenguaje engañoso de las historias por la lengua universal de las matemáticas era invitarla a morir sin dolor, sin darse cuenta. Lo que las estadísticas de larga duración proporcionarían en lo sucesivo serían los elementos de una sociología comparativa. La historia no sería sino la dimensión diacrónica, útil en algunos casos, para la explicación de fenómenos sociales residuales. La historia promovida a la dignidad científica era de hecho una historia desvanecida en la gran ciencia de lo social que le brindaba su objeto y le prescribía los medios de su conocimiento. Así pensarían, en el fondo, no sólo sus enemigos sarcásticos sino también sus consejeros condescendientes, los economistas y los sociólogos de la escuela durkheimiana.

De modo que lo propio de la revolución historiadora no es simplemente haber sabido definir los objetos nuevos de la larga duración, de la civilización material y de la vida de las masas y adaptarles los instrumentos nuevos de la lengua de las cifras. Es haber sabido reconocer, en el canto de sirenas de la era cientista, la amenaza de su pérdida, el dilema velado detrás de las proposiciones de su cientifización: *o* la historia *o* la ciencia. Es haber sabido, para responder a esto, mantener el juego de la homonimia, porque era el único capaz de transformar la disyunción en conjunción: *y* la ciencia *y* la historia, lo cual quiere decir: la no-historia y la historia, el poder de articulación de los nombres y de los acontecimientos que está ligado a la indeterminación ontológica del relato, pero que sin embargo es el único adecuado para la preservación de la especificidad de una ciencia *histórica* en general. La revolución historiadora es la disposición de un espacio de la conjunción de los contradictorios. Se rinde homenaje imperfectamente a esta invención admirando el título diplomático de las tesis de Lucien Febvre y de Fernand Braudel: *Felipe II y el Franco Condado, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II.* Así, han pensado y dejado pensar, admitiendo su nuevo interés científico –la historia de los grandes espacios de vida formados por la larga duración – con la reverencia debida a sus viejos maestros, apegados a los grandes nombres y a la historia diplomática. Pero este arte de la conjunción no resulta de las simples reglas de la prudencia o de la

reverencia académica. El *y* que enlaza los intereses y las investigaciones de la nueva historia a los nombres propios de los reyes no es una cuestión retórica. Es la respuesta científica a un *o bien ... o bien...* No es una simple cuestión de palabras. Corresponde a una elaboración poética del objeto y de la lengua del saber. El genio particular de Lucien Febvre consiste en haber comprendido intuitivamente lo siguiente: la historia no podía llevar a cabo una revolución que fuera verdaderamente propia sino jugando con la ambivalencia de su nombre, rechazando, en la práctica de la lengua, la oposición de la ciencia y la literatura. No se trataba meramente de que se pudieran conciliar los rigores de una con los encantos de la otra. Se trataba, mucho más profundamente, de que sólo la lengua de las historias era apta para marcar la cientificidad propia de la ciencia histórica: cuestión no de retórica, que situaba a la joven ciencia de acuerdo con los prejuicios de los viejos maestros y las reglas de la institución, sino de poética, que constituía en lengua de verdad tanto a la lengua verdadera como a la falsa de las historias. La batalla secular de los historiadores con la vieja palabra historia no tiene que ver, por ende, con las cuentas que toda joven ciencia debe, más o menos durante bastante tiempo, ajustar con su prehistoria ideológica. Es el principio mismo de su dinámica propia: la disposición interminable, e interminablemente polémica, del vocabulario de las denominaciones, de la gramática de las atribuciones y de la sintaxis de las conjunciones y de las subordinaciones que permiten a la lengua de los historiadores explotar su indeterminación para operar su supresión, negarse ella misma a promover la imposible adecuación de la ciencia y del relato, la equivalencia del tiempo del acontecimiento y del tiempo de su supresión.

Las páginas que siguen se proponen estudiar algunos nudos singulares de esta constitución. ¿Por qué se ha operado de un modo insistente en torno de algunos objetos y figuras ejemplares? ¿Cómo éstos se organizaron en forma de intriga? ¿Qué relación hay entre la lógica de estas intrigas y la de un cierto número de usos sintácticos: maneras de disponer sujetos, complementos y predicativos, de aprovechar la conjunción y la subordinación, el presente y el pasado de los verbos, su presencia y su ausencia? La cuestión en juego no es el estilo de los

historiadores sino la firma de la ciencia. La firma no es el apéndice personalizado de un discurso, sino la marca de su identidad, el nombre propio que articula los nombres propios y los comunes, las palabras y las cosas, el orden de los seres hablantes y el de los objetos de conocimiento. Tal estudio tiene que ver con aquello que elegí denominar una *poética del saber*: estudio del conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa. La poética del saber se interesa en las reglas según las cuales un saber se escribe y se lee, se constituye como un género de discurso específico. Trata de definir el modo de verdad al cual se consagra, no de imponerle normas, de validar o invalidar su pretensión científica. Sin duda concierne muy especialmente a las llamadas ciencias humanas o sociales que, desde hace dos siglos, intentan, con diversas fortunas, ganar su lugar en el concierto de las verdaderas ciencias, alejar la sospecha interminable de pertenecer aún a las obras de la literatura o de la política, incluso de ambas a la vez. Pero no se propone confirmar esta sospecha, recordar la historia o la sociología, desde sus ambiciones científicas hasta sus procedimientos literarios y sus presupuestos políticos. Más bien constata el carácter constitutivo de esta triple articulación. Las ciencias humanas y sociales son hijas de la era de la ciencia: la era de un cierto número de revoluciones decisivas en las ciencias fundamentales pero también la era de la creencia científica, la era que concibe la racionalidad de toda actividad según una cierta idea de la racionalidad científica que no está necesariamente ligada a las revoluciones en cuestión. Pero –y esto se olvida demasiado fácilmente– la era de la ciencia es también la de la literatura, donde ésta se nombra como tal y separa el rigor de su acto propio tanto de los simples encantamientos de la ficción como de las reglas de la división de los géneros poéticos y de los procedimientos convencionales de las bellas letras. Es finalmente, y se lo "sabe" más aún, la era de la democracia, la era en que ésta, a los ojos mismos de aquellos que la combaten o la temen, aparece como el destino social de la política moderna, la era de las grandes masas y de las grandes regularidades que se prestan a los cálculos de la ciencia, pero también del desorden y de una nueva arbitrariedad que perturban su rigor objetivo.

La historia nueva pertenece a esta era y a esta configuración. Tiene en ella un lugar singular. En el concierto de los parientes pobres de la ciencia, parecería en principio desempeñar el papel de la más pobre de las primas, entregada, pese a todo su aparato estadístico, a todas las aproximaciones de la lengua natural, a las confusiones de opinión y a las seducciones de la literatura. Si tiene sin embargo el papel de portadora de las luces, no es únicamente en virtud del peso social que le confiere la antigüedad de su institución. Es porque la radicalidad de su despojamiento la condujo a explorar más radicalmente los poderes de los que dispone la lengua a fin de hacer ver la ciencia y la literatura para operar su propia supresión. Es porque se mantuvo estrictamente en el espacio de la homonimia de la ciencia y de la no-ciencia, porque conservó el nombre de los cuentos que se les relatan a los niños y el de la leyenda comunitaria que se les enseña a los escolares que la historia ha podido realizar la tarea imposible de articular en un solo discurso un triple contrato: un contrato científico que obliga a descubrir el orden velado por el orden aparente, sustituyendo las correlaciones y las cuentas exactas de un proceso complejo por la escala de los pesos y de las dimensiones visibles de la política; un contrato narrativo que ordena la inscripción de las estructuras de este espacio velado o las leyes de este proceso complejo en el marco de formas legibles de una historia que implica comienzo y final, personajes y acontecimientos; un contrato político que enlaza lo invisible de la ciencia y lo legible de la narración con las imposiciones contradictorias de la era de las masas: grandes regularidades de la ley común y grandes tumultos de la democracia, revoluciones y contrarrevoluciones; secreto –oculto a las multitudes y a la narración, legible para todos y enseñable a todos– de una historia común.

¿Cómo aunar estas tres exigencias, cuando las dos primeras parecen contradecirse estrictamente y la tercera resume y anima la contradicción? Para captar esta articulación que anida en el centro mismo de la revolución historiadora, hay que penetrar en el taller del historiador.

EL REY MUERTO

Consideremos entonces un relato singular, tomado del libro ejemplar de la nueva historia, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. En el último capítulo del libro, justo antes de la conclusión, Braudel nos cuenta un acontecimiento, la muerte de Felipe II.

Nos la cuenta, o más bien nos dice por qué no nos la contó en el orden normal del relato: "No hemos citado en su justo lugar un acontecimiento no obstante sensacional que dio vuelta por el mar y por el mundo: la muerte de Felipe II, el 13 de septiembre de 1598".[1]

Por lo tanto, nos cuenta algo que no ha contado en su lugar, según el orden del acontecimiento y de la narración: una escena que habría debido detener el relato y que no lo ha hecho. Comprendemos fácilmente la razón. Las mil y pico de páginas precedentes nos la han explicado suficientemente: el detenimiento no tuvo lugar. Este rumor que ha cruzado el mar y el mundo no remite a acontecimiento alguno de su historia: la historia del movimiento oscilante que desplaza el centro del mundo del Mediterráneo al Atlántico.

[1] Fernand Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, p. 1085.

Si la muerte del rey de España y Portugal no es un acontecimiento en la historia considerada por el historiador, se le presentan dos soluciones. La primera sería no hablar en absoluto del asunto; la segunda, hablar para explicar que no hay lugar para contar aquello que, en el nuevo terreno de la historia, no tiene ya valor de acontecimiento significativo.

Ahora bien, Braudel elige una tercera solución, la menos lógica, al parecer, tanto desde la perspectiva científica como desde la de la narración: va a relatar este acontecimiento que es un no acontecimiento fuera del lugar en que habría debido ocurrir. Sin duda la lógica de este silogismo es clara: desplazar el acontecimiento, colocarlo al final, en el borde del blanco que separa el libro de su conclusión, es transformarlo en su propia metáfora. Entendemos que la muerte desplazada de Felipe II metaforiza la muerte de cierta historia, la de los acontecimientos y los reyes. El acontecimiento teórico con el que se cierra el libro es el siguiente: que la muerte del rey ya no es más un acontecimiento. La muerte del rey significa que los reyes han muerto como centro y fuerza de la historia.

Este acontecimiento podría explicarse. El historiador decide contarlo: contar la muerte de un rey como muerte de la figura real de la historia. Por consiguiente, el principio del relato será sustituir un relato por otro, atribuir al sujeto Felipe II otra serie de acontecimientos que la suya. Contada por el nuevo historiador, la muerte del rey Felipe II no será su volverse-cadáver sino su volverse-mudo.

En efecto, de un párrafo a otro, el deslizamiento del relato nos conduce del ceremonial de los últimos días reales al retrato del rey en plena majestad. El rey muerto con el que culmina el relato no es un rey en su lecho de muerte. Es un rey instalado en su trono o sentado a su escritorio. Es allí donde está metafóricamente muerto, convencido de no hablar, de no tener nada que decir. Muerto entonces como la letra, mudo como el cuadro cuya necia solemnidad el *Fedro* de Platón, en un tiempo que se extiende hasta nuestros días, ha opuesto a la virtud del discurso vivo.

He aquí, entonces, el retrato del rey en su representación:

> Como historiadores, lo abordamos mal: como a los embajadores, nos recibe con la más refinada de las cortesías, nos

> escucha, pero responde en voz baja, a menudo ininteligible, y nunca nos habla de él.[2]

Un rey mudo, por lo tanto un rey de papel. El historiador nos lo muestra ahora en su mesa de trabajo, haciendo informes con su letra apresurada –podríamos decir, como buenos platónicos, con su letra muda. Lo que así anota es sin duda el material de la vieja historia, despachos diplomáticos acerca de los acontecimientos, movimientos y humores de los reyes. Cómo no reconocer, en el retrato del rey así trazado, cambiando de punto de vista –tal como se hace con los retratos en laminillas que se metamorfosean según la posición del observador– el retrato del viejo universitario, el ilustre Seignobos, o alguna otra cabeza de turco de la nueva historia:

> No es un hombre de grandes ideas [...]. Ve su tarea en una interminable sucesión de detalles. No hay una sola de sus notas que no sea un pequeño hecho preciso, un orden, una observación, incluso la corrección de una falta de ortografía o de geografía. Jamás, bajo su pluma, ideas generales o grandes planes. No creo que la palabra "Mediterráneo" jamás haya flotado en su mente con el contenido que le otorgamos, ni hecho surgir nuestras habituales imágenes de luz y de agua azul.[3]

Por consiguiente, la muerte del rey es una tregua acordada a un personaje en el que se reconocerá, por su propia voluntad, al rey o al historiógrafo: un hombre de letras o de papel, un mudo cuya mudez se manifiesta particularmente en que no sabe lo que significa el mar.

Podríamos leer en esta escena la metáfora simple de una revolución copernicana de la historia: un desplazamiento de la historia de los reyes a la del mar, entendiendo con ello la historia de los espacios de civilización, de las largas duraciones de la vida de las masas y de las dinámicas del desenvolvimiento económico. Pero antes de saber lo que significa una metáfora, hay que determinar en qué consiste: qué es lo propio y qué lo figurado.

[2] *Ibid.*, p. 1086.
[3] *Ibid.*, p. 1087.

Es aquí donde comienza la dificultad y donde nos retiene la singularidad del texto: ¿qué es lo real en este relato, y qué es lo simbólico? ¿Qué hechos acontecen a quién? El rey habla en voz baja: entendemos cómo este carácter particular puede simbolizar el hecho de que el discurso de los reyes no tiene gran cosa para enseñarnos acerca de la historia del mundo. Pero, ¿el rey Felipe II hablaba en voz baja? ¿Es éste un rasgo que tenemos del testimonio de los cronistas y de los embajadores? ¿O bien de los labios cerrados del retrato de Tiziano? ¿O incluso de la voz de bajo que Verdi le ha dado retomando de Schiller el retrato de un rey asociado al sepulcro, sepultado vivo entre paredes en su Escorial? El texto del historiador no nos permitirá saberlo. Como tampoco dirá cómo se reconocía exactamente la calidad de rapidez propia de la letra del soberano. Menos aún las razones que le hacen suponer que el Mediterráneo no evocaba para él ni sol ni agua azul. Cada uno de los rasgos individuales aquí cargados de valor simbólico puede ser también el rasgo de una alegoría deliberadamente compuesta por el nuevo historiador para decirle adiós a la antigua historia. Al respecto el texto es indecidible. El historiador no nos proporciona el medio de definir el estatuto de sus asertos. Al señalar la distancia que toda cita de las fuentes introduce entre el historiador y su personaje, aniquilaría el efecto del texto, interesado en la supresión de esta distancia. En efecto, la voz del erudito que hace el balance de un reino y el de la historia de los reyes es al mismo tiempo la de un interlocutor del soberano, atraído en su familiaridad por una anfibología vertiginosa: "Como historiadores, lo *abordamos* mal, como a los embajadores, nos recibe..." Por cierto comprendemos que el historiador juega con los sentidos propio y figurado de *abordar*. Ningún lector se va a perder pensando que la recepción es real y que Fernand Braudel efectivamente ha encontrado a Felipe II. Se preguntará en cambio qué significa esta presencia del historiador en el cuadro, en el mismo plano que los embajadores, proveedores de los documentos de la vieja historia. ¿Qué expresa entonces su insistencia en representarse en la escena, interrogando al rey, dando vueltas alrededor de su escritorio, inclinándose por encima del que escribe e incluso, en otros pasajes, sentándose de cualquier modo en el sillón y delante de los papeles del soberano?

¿Se dirá que es una figura de estilo? ¿O bien un atavismo de historiador que incita a los más iconoclastas, a partir del momento en que un rey se pone al alcance de su pluma, a componer retratos, escenas y moralidades a la manera de un Saint Simon? Pero la cuestión es saber lo que aquí *quiere decir estilo.* Y la referencia al memorialista marca precisamente la diferencia. La crónica del confidente de los reyes se escribía en pasado. La presencia sorprendente del historiador en el despacho del rey puntualiza por sí misma la soberanía del presente en el relato de la nueva historia.

En efecto, la revolución erudita de la historia se manifiesta por medio de una revolución en el sistema de los tiempos del relato. La cuestión ha sido, en suma, poco comentada. Paul Ricoeur se encargó de demostrar cómo *el Mediterráneo* tenía que ver una vez más con una intriga narrativa. Pero parece disociar esta demostración de la cuestión del uso gramatical de los tiempos.[4] ¿Cómo no sorprenderse, sin embargo, por la singularidad de este uso en relación con el análisis hecho por Benveniste de los tiempos del discurso y de los tiempos del relato? Se sabe cómo éste, en un texto ya clásico, ha opuesto el sistema del discurso y el del relato según dos criterios fundamentales: el uso de los tiempos y el de las personas. Marcado por el compromiso personal de un hablante preocupado por convencer a aquel a quien habla, el discurso utiliza libremente todas las formas personales del verbo, contrariamente al relato, cuya persona predilecta, la tercera, funciona de hecho como una ausencia de persona. Utiliza incluso, con excepción del aoristo, todos los tiempos del verbo pero esencialmente el presente, el perfecto y el futuro, que se refieren al momento del discurso. La enunciación histórica, inversamente, se ordena en torno del aoristo, del imperfecto y del pluscuamperfecto, excluyendo el presente, el perfecto y el futuro. La distancia temporal y la neutralización de la persona confieren al relato su objetividad no asumida, a la que se opone la presencia afirmativa del discurso, su potencia de

[4] Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Le Seuil, 1983. Va de suyo que esta disociación no es una negligencia sino que depende de la perspectiva fenomenológica del autor.

auto-atestación.[5] La historia erudita, de acuerdo con esta oposición, puede definirse como una combinación en la que la narración se encuentra enmarcada por el discurso que la comenta y la explica.

Ahora bien, todo el trabajo de la nueva historia consiste en desajustar el juego de esta oposición, en construir un relato en el sistema del discurso. Incluso en la parte "fáctica" de *El Mediterráneo*, los tiempos del discurso (el presente y el futuro) rivalizan ampliamente con los del relato. En otros lugares imponen su dominio, imprimiendo a la "objetividad" del relato la fuerza de la certidumbre que faltaba para ser "más que historia". El acontecimiento súbito, como el hecho de larga duración, se dice en presente; la referencia de una acción anterior a una acción posterior se expresa por medio del futuro de la segunda.

Esta reorganización del relato no puede referirse al "artificio de estilo" que es, para Benveniste, el "presente histórico" de las gramáticas. No se trata de giro retórico sino de poética del saber: de la invención, para la oración historiadora, de un nuevo régimen de verdad, producido por la combinación de la objetividad del relato y por la certidumbre del discurso. Ya no se trata de insertar acontecimientos relatados en la trama de una explicación discursiva. La puesta en presente del relato vuelve sus poderes asertivos análogos a los del discurso. El acontecimiento y su explicación, la ley y su ilustración, se dan en el mismo sistema del presente, como lo demuestra ejemplarmente este pasaje de *Civilisation matérielle et capitalisme* que ilustra con un ejemplo puntual la marcha regular de las epidemias de larga duración: "Otra regla sin excepción: las epidemias *saltan* con toda su fuerza de una masa a otra masa de hombres. Alonso Montecucchi, a quien el gran duque de Toscana *envía* a Inglaterra, *pasará* por Boulogne [...], no por Calais, donde la peste inglesa *acaba de* infiltrarse".[6] El tiempo de la regla es idéntico al tiempo del acontecimiento. Y esta identidad corre pareja con otra, la de lo propio y lo figurado: el embajador que pasa y la epidemia que

[5] Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, pp. 231-250.

[6] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*. Armand Colin, 1967, t. 1, p. 60.

salta tienen la misma modalidad de existencia. La nueva historia quiere asegurar la primacía de las cosas sobre las palabras y circunscribir los posibles de cada tiempo. Pero esta discriminación del peso de las cosas y de la especificidad de los tiempos no puede funcionar sino sobre la base de un principio poético de indiscernibilidad. El verdadero discurso sobre la marcha de las epidemias y el relato ficticio del reencuentro del rey y del historiador tienen que ver con la misma sintaxis y la misma ontología. Lo propio y lo figurado son análogamente indiscernibles y el presente en que el rey recibe al historiador responde al futuro pasado del viaje del embajador.

Las singularidades del relato de la muerte del rey parecen entonces poder explicarse en los términos de esta reorganización lingüística. La muerte del rey figura una operación de doble sentido. Marca la absorción del sistema del relato, característica de la vieja historia, por el del discurso a través del cual puede convertirse en una ciencia; pero también enfatiza, inversamente, la puesta en relato de las categorías del discurso, sin lo cual la nueva ciencia ya no sería más una historia. El relato-alegoría, el relato de lo indiscernible, opera este intercambio de las categorías del relato que permite a la nueva historia escribirse sobre la muerte de la crónica real.* Y el singular cara a cara del historiador presente y del rey muerto podría figurar bastante bien la revolución del sistema de los pronombres que responde a la revolución del sistema de los tiempos. En torno de un *nosotros* que la colectividad erudita de los historiadores toma de la majestad real, el *él* distanciado del relato y el *yo* presente que sostienen el discurso intercambian sus propiedades.

Pero el rey, naturalmente, es más que una función pronominal, más que la tercera persona que concuerda con los tiempos ya pasados del relato. El rey es también, por excelencia, aquel que tiene sus buenas razones para hablar en primera persona, aquel que, en el plural mayestático, identifica la singularidad de su palabra a una instancia de legitimidad que lo excede. Es por excelencia un nombre propio y una firma que ordenan una ensambladura de seres hablantes, reglas de legitimidad para la

* El adjetivo "real" -*royal* en el original- toma a partir de aquí y a lo largo de todo el texto, el valor de realeza, no de realidad. [N. de la T.]

palabra y para el uso de las denominaciones. La figuración del rey, de su palabra y de su escritura, es el punto donde la poética del relato-saber viene a unirse con una política, donde la legitimación de la ciencia encuentra las figuras de la legitimidad política.

Aparentemente, la conjunción no presenta problemas: el falso relato de la muerte de Felipe II significa conjuntamente la destitución de los príncipes como objetos de historia y la de los embajadores como fuentes de saber histórico. En su lugar queda entronizado aquello que está ausente de la mente del rey y lo que evita el embajador del duque: el mar azul que hace la historia de los hombres y de la que éstos, a cambio, hacen la historia; las masas sobre las cuales la epidemia salta con toda su fuerza y las grandes regularidades de los fenómenos colectivos. Con estos nuevos objetos, la historia elabora su conocimiento en el cruce de los datos proporcionados por las ciencias del espacio, de la circulación, de la población y de los hechos colectivos, en la encrucijada de la geografía, de la economía, de la demografía y de la estadística. Este desplazamiento científico responde al desplazamiento de una política que ya no palpita a la hora de los reyes sino a la hora de las masas.

No obstante, hay algo en este cuadro que resiste esta consecuencia demasiado simple de la deslegitimación de los reyes en la nueva legitimidad de la historia erudita, algo como una asimetría secreta en la relación de lo antiguo y lo nuevo, en el cuadrilátero del rey, de los embajadores, del historiador y de las masas: un estatuto singular del "buen" objeto, el mar azul soleado, entregado en su ausencia a la mente del rey; las masas que verifican a sus expensas la ley científica que el embajador contornea; una persistencia del embajador, recibido con el historiador y cuyos despachos diplomáticos aún indican lo que los hace insignificantes; una complacencia singular de parte del historiador para representarse en el cuadro, para detenerse en el escritorio del rey y para pasear su mirada en los papeles, a la manera de un detective de Edgar Allan Poe, como si algún secreto estuviera simultáneamente expuesto y velado en esos papeles que el rey escribe. Hemos supuesto que estas cartas eran despachos diplomáticos de embajadores sobre el espectáculo y el secreto de los precios. Pero en el *Prefacio* del libro, allí donde

no se trata de relato alegórico sino de exposición metodológica, el autor viene a cortar con una extraña incisa la denuncia de las trampas de la historia fáctica y a prestar al rey singulares lecturas:

> Desconfiemos de esta historia aún candente, tal como los contemporáneos la han sentido, descripto, vivido al ritmo de su vida, breve como la nuestra. Tiene la dimensión de sus cóleras, de sus sueños y de sus ilusiones. En el siglo XVI, tras el verdadero Renacimiento, vendrá el Renacimiento de los pobres, de los humildes, encarnizados en escribir, en relatarse, en hablar de los demás. Todo este precioso papeleo es bastante deformante, invade abusivamente este tiempo perdido, toma en él un lugar fuera de verdad. Es en un mundo extraño, al que faltaría una dimensión, donde se halla transportado el historiador lector de los papeles de Felipe II, como sentado en su lugar; un mundo de vivas pasiones, seguramente, un mundo ciego como todo mundo viviente, como el nuestro, despreocupado de las historias profundas, de esas aguas vivas hacia las que nuestra barca enfila como el más ebrio de los barcos.[7]

Desde el discurso del método sobre la historia fáctica, como desde el relato del fin de la realeza, un mismo deslizamiento hace coincidir dos presentes y conduce al historiador al "lugar" del rey, a un lugar que es su propia metáfora y en el que nuevamente se encuentran cuatro personas: el rey, el historiador, los pobres, que toman el lugar de los embajadores, y el mar, situado aquí enteramente en el rango de metáfora. En este discurso-relato del método que hace juego con el relato-discurso del acontecimiento, el juego de lo propio y de lo figurado se ordena alrededor de otra antilbología maestra, menos incongruente pero más enigmática: el "Renacimiento de los pobres", sea, en el campo de lo figurado, el falso Renacimiento o el Renacimiento de caricatura que se opone al verdadero Renacimiento, captado en su esencia; pero asimismo, en el propio, el Renacimiento, tal como ha sido vivido por los "humildes", tal como éstos lo han aprehendido, expresado y desconocido desde su posición inferior y demorada.

[7] *La Méditerranée... op. cit.*, pp. XIII-XIV.

Pero, ¿quiénes son estos humildes que un futuro viene bruscamente a introducir y que inmediatamente desaparecen de la escena? ¿Eran entonces tan numerosos en el siglo XVI para escribir sus cóleras y sus pasiones? ¿Era acaso tan usual que sus escritos llegaran al conocimiento de los príncipes y se acumularan en sus escritorios? ¿Al punto de que este papeleo sea bastante invasor para constituir por excelencia el cuerpo de interpretación cuyo archivo real y cuya escritura de la historia el historiador haya limpiado prioritariamente? De este atestador papeleo no sabremos sino su no-lugar. Lo que el historiador parece proponernos aquí, fuera de toda referencia determinada, es una fábula que une lo propio y lo figurado de la anfibología: algo como un *mythos* platónico en el que los pobres no figuran ninguna categoría social definida sino más bien una relación esencial a la no-verdad. Los pobres son aquellos que hablan como ciegos, a nivel del acontecimiento, porque el hecho mismo de hablar es para ellos un acontecimiento. Son aquellos que se "encarnizan" en escribir, en hablar de los demás y en relatarse. El encarnizamiento es el defecto corriente de aquellos que hacen lo que no deben. Los pobres hablan en falso porque no tienen motivos para hablar. Los pobres, en la alegoría de la ciencia historiadora, figuran el "buen" objeto de saber, las masas. Estas se pervierten situándose por fuera de su lugar, abandonando las grandes regularidades de su objetivación para fragmentarse y disolverse en sujetos que hablan, que se relatan y que relatan a los demás. Los pobres son los objetos de la historia que pretenden ser sus sujetos o sus historiadores, las masas en tanto se deshacen, en tanto se descomponen en seres hablantes. En el corazón de la revolución copernicana que parecía fundar la legitimidad de la ciencia historiadora sobre la deslegitimación de la palabra real, sobre su vacío, el "renacimiento de los pobres" viene a introducir otro vacío, el simulacro de "su" revolución que hace girar a la historia alrededor de cualquiera. Esta revolución de papeleo, que invade al mismo tiempo el lugar real y el taller del historiador, define una solidaridad negativa entre uno y otro.

¿Cómo comprender esta relación enigmática que la alegoría de la nueva historia delinea entre el papeleo de los pobres, el lugar del rey muerto y los peligros que acechan el rigor del método historiador? Tal vez hay que dar un rodeo aparentemente

alejado y hay que interesarse por otra muerte real, conceptualizada por un filósofo medio siglo después de la tranquila muerte del rey Felipe II, en dos libros que enmarcan la muerte violenta de Carlos I de Inglaterra: el primer gran regicidio de la modernidad, el primero en fundar políticamente su legitimidad. Pienso aquí en *De cive* y en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, y muy particularmente en los capítulos dedicados a las causas de las sediciones. Estos capítulos pueden retener nuestra atención porque, en el marco tradicional de un pensamiento de la sedición –desequilibrios y enfermedades del cuerpo político– , Hobbes introduce una dramaturgia y un modelo para pensar la relación entre los peligros que representa para la política y para la ciencia.

Dos rasgos esenciales definen esta nueva dramaturgia y la oponen a la tradición heredada de Platón y de Aristóteles. Ya no se trata en lo sucesivo de la clasificación de los regímenes y de las causas que los transforman unos en otros. Se trata de la vida o de la muerte del cuerpo político como tal. La cuestión ya no es la de las leyes propias de la conservación de cada régimen singular y las causas de su pérdida. Se trata de las leyes que conservan el cuerpo político, sea el que fuere, y las que también provocan su disolución. Ahora bien, y éste es el segundo rasgo distintivo, estos efectos mucho más radicales son producidos por causas aparentemente mucho más ligeras. El pensamiento antiguo llevaba la multiplicidad de las causas de sedición a dos polos principales: los conflictos de clase y los desequilibrios en la repartición de los poderes. Pero las causas que producen el desmoronamiento del cuerpo político moderno son mucho menos que esto. Son en primer lugar opiniones, asuntos de palabras mal empleadas o de frases indebidas. El cuerpo político está amenazado por palabras y frases que se arrastran de aquí para allá, sin ton ni son. Por ejemplo, "hay que escuchar la voz de la conciencia más que la de la autoridad", o también "es justo suprimir a los tiranos", frases de predicadores interesados que sólo encuentran demasiados oídos complacientes. La enfermedad de la política es en primer lugar la enfermedad de las palabras. Hay palabras en demasía, palabras que no designan nada más que, precisamente, blancos hacia los cuales los asesinos lanzan sus brazos.

Tomemos por ejemplo una palabra como *tirano* o *déspota*.

Tal sustantivo no es, de hecho, el nombre de ninguna clase, de ninguna propiedad. Pues una de dos: el supuesto déspota contra el cual se llama a asesinato es un príncipe legítimo o bien es un usurpador. Evidentemente el pacto político ordena obedecer al primero. Pero no existe más *derecho* de rebelión contra el segundo. Pues éste no es un mal príncipe que sus súbditos podrían legítimamente castigar. Es simplemente un enemigo con el cual no existe pacto alguno. Los miembros del cuerpo político no están con él en un conflicto de legitimidad sino solamente en una relación de guerra. *Déspota o tirano*, tanto en uno como en otro caso es una palabra sin referente, un sustantivo ilegítimo, él mismo fruto de una usurpación.

La política, para Hobbes, está enferma de estos nombres sin referente, de esas frases que no tienen razón de ser pero que toman no obstante cuerpo por dos razones, gracias a dos complicidades. La primera es la de los hombres del verbo encarnado, esos predicadores que se permiten la comodidad de llamar déspota o tirano simplemente a los soberanos que se oponen a las intrusiones de su religión, a esos "epilépticos" que encuentran en el libro de la fe los apólogos o los profetas adecuados para captar a los simples. La segunda es la de esos escritos que dan vida y consistencia a la figura del déspota: esos textos de los antiguos y de sus imitadores llenos de historias y de déspotas, de teorías de la tiranía y de sus desgracias, de historias y de poemas en loor de los tiranicidas. Así se alimenta la segunda gran enfermedad del cuerpo político: la *hidrofobia* literaria y arcaizante que se adjunta a la *epilepsia* religiosa para arruinar, mediante palabras y frases, el cuerpo de la soberanía.[8]

Hobbes conceptualiza de este modo un "renacimiento" o un "papeleo" de los pobres con un estatuto teórico y dramático radical. Aquello que lo constituye son esas voces y esas escrituras parásitas que no sólo invaden el escritorio del soberano sino que sobrecargan su cuerpo –el verdadero cuerpo del pueblo– con un fantasma hecho de palabras sin cuerpo – el fantasma de un ser para matar– confiriendo así a la multitud dispersa de los *cualesquiera* los atributos del cuerpo político.

[8] Hobbes, *Léviathan*, Sirey, 1971, pp. 348-352 y *Le citoyen*, Garnier-Flammarion, 1982, pp. 214-227.

En efecto, la misma ilusión asigna al cuerpo del rey un nombre vacío (déspota) y otorga a la multitud un nombre que sólo conviene al cuerpo soberano, el del pueblo. Así se constituye la escena extravagante de una política-ficción que sitúa a cualquiera en posición de emisor o receptor legítimo de un discurso del pueblo armado con profecías bíblicas o arengas a la antigua, incluso con una mezcla de ambas, con imitaciones y subimitaciones de las dos. La revolución moderna, la que Hobbes ve nacer, podría definirse así: la revolución de los hijos del Libro, de los pobres "encarnizados en escribir, en relatarse, en hablar de los demás", la proliferación de los hablantes fuera del lugar y fuera de la verdad, acumulando las propiedades de los dos grandes cuerpos de escritura que traen a su alcance la epilepsia profética y la hidrofobia mimética: revolución del papeleo por medio de la cual la legitimidad real y el principio de la legitimidad política se encuentran deshechos, despedazados en la multiplicación de las palabras y de los hablantes que vienen a actualizar otra legitimidad, la legitimidad fantástica de un pueblo surgido de entre las líneas de la historia antigua y de la escritura testamentaria. Tal es, en el tiempo de Felipe II y de Hobbes, el papeleo de los monarcómacas, de los soldados de Dios y de los apasionados por la Antigüedad, por el cual se multiplican los focos de palabra "legítima" y al mismo tiempo los repertorios que permiten cambiar los nombres y construir figuraciones y argumentaciones que hacen aparecer en tal o cual lugar, bajo tales o cuales rasgos, el despotismo o la libertad. El efecto de este papeleo no es simplemente la perturbación producida en las mentes para preparar el camino del hachazo homicida. Es, más profundamente, una primera muerte del rey, una muerte de papel que le confiere un cuerpo fantástico para apropiarse de los atributos de su verdadero cuerpo.

¿Hay que poner verdaderamente en relación esta escena filosófico-política y la escena científica del historiador bajo el frágil pretexto de que se trata tanto aquí como allí de un rey muerto? Seguramente Braudel no se preocupó por todo ello. No obstante, no es cuestión de saber de qué se preocupó. Se trata de las condiciones de escritura del relato histórico erudito de la era democrática, de las condiciones de articulación del triple contrato científico, narrativo y político. Desde este punto de vista, la

relación de las dos escenas no expresa una analogía aproximativa sino un nudo teórico bien determinado. En el espacio político y teórico que abren la revolución inglesa y la filosofía política de Hobbes, la muerte del rey es un doble acontecimiento, un acontecimiento que anuda, en su peligro común, la política y la ciencia. El mal teórico y político, para Hobbes y para la tradición que él abre, queda identificado a lo siguiente: la proliferación de los nombres prestados, de los nombres que no se parecen a realidad alguna y que matan porque están mal empleados, empleados por gente que no debería manipularlos, que los han arrancado de su contexto para aplicarlos a una situación que no tiene nada que ver con él. El peligro proviene de todos estos nombres flotantes, de la multiplicidad de los homónimos y de las figuras que no nombran propiedad alguna real sino que encuentran, por esa misma vía, los medios de incorporarse en cualquier lado. El desorden de la política es estrictamente idéntico a un desorden del saber. El mal que la revolución moderna ha puesto en funcionamiento es semejante a aquel que pone en funcionamiento la metafísica: es el de las palabras a las que no está ligada ninguna idea determinada. Hobbes funda así una alianza entre el punto de vista de la ciencia y el del lugar real, una tradición teórica que propongo denominar real-empirismo. Esta es la tradición que nutrirá la crítica de la Revolución francesa y de los derechos "metafísicos" del hombre de los cuales Burke se hará campeón. Pero es también la que, desplazándose de la polémica política a la crítica científica, nutrirá toda una tradición del saber social: aquella que incansablemente convoca a las palabras para hacerles confesar la consistencia o la inconsistencia de lo que dicen, para denunciar en particular la impropiedad, la homonimia ilusoria de las palabras por medio de las cuales los reyes y las realezas son procesados, en las cuales las revoluciones y los grandes movimientos democráticos de la edad democrática se hacen y se dicen. Luego del acontecimiento de la muerte de Carlos I, esta tradición hace pesar sobre la política de la edad moderna y sobre la historia que es su hija una sospecha de doble faz, política y teórica. Aun cuando la imputación criminal parece borrada en el consenso democrático, persiste la sospecha radical de no-verdad resultando incluso adecuada para despertar los fantasmas de la escena primaria.

Las extrañezas simétricas del discurso sobre el papeleo de los pobres y del relato de la muerte real que abren y cierran *La Méditerranée* se inscriben en la imposición de este espacio teórico y político. Esta revoca la bella imagen de una revolución copernicana, haciendo girar en torno de las masas aquello que giraba en torno de los reyes. Prohíbe la simple coincidencia entre la licencia otorgada a los reyes y embajadores y la promoción de una historia científica ligada a los datos sólidos y rigurosamente elaborables de la vida de las masas. Para pasar de la historia de los acontecimientos a la de las estructuras hay que sustraer a las masas a su no-verdad. Pasar de la crónica real a la historia erudita es encontrar, en la mesa del rey, un doble papeleo. Están los despachos diplomáticos de los embajadores, el papeleo fútil de los servidores de los reyes. Y está el papeleo de los "pobres", de los que hablan fuera de la verdad, invadiendo el tiempo perdido de la historia. Hobbes y los partidarios iluminados de los reyes veían allí el arma de la muerte. Braudel, con los fundadores lúcidos del saber social moderno, sitúa allí el "enceguecimiento" de la vida. No hay contradicción alguna entre ambos juicios. Por el contrario, es uno de los axiomas fundadores del saber social moderno, fuertemente puntuado por Durkheim: es el exceso de vida lo que enferma a la vida; enferma por enceguecimiento, enceguece frente a su enfermedad. Es el exceso de vida lo que provoca la muerte. Y el exceso de vida en los seres hablantes reunidos en sociedad es en principio exceso de palabra. Este exceso de las palabras y de las oraciones enceguece a los hombres de la era de las masas frente a los grandes equilibrios y a las grandes regulaciones que mantienen el cuerpo social al mismo tiempo que lo hacen objeto de ciencia. El exceso de las palabras que mata a los reyes arrebata, a su vez, a los hombres de la era democrática, el conocimiento de las leyes que mantienen en vida a sus sociedades.

Se sabe cómo esta doble amenaza ha determinado el proyecto sociológico de una política del saber. Asimismo se observa cómo impone sus coerciones a la poética del saber historiador. La nueva historia no puede simplemente recibir su nuevo objeto de la muerte de los reyes. Como toda ciencia social legítima, debe regular esta vida excesiva de los seres hablantes que ha matado la legitimidad real amenazando la del saber. Pero esta exigencia

es para ella, más que cualquier otra, crucial. Cómplice, en razón de su mismo nombre, de la enfermedad de los seres hablantes, íntimamente ligada, por su objeto y sus nuevas palabras, a la muerte de los reyes y al peligro de la palabra legítima, tiene la imperiosa obligación de reescribir la escena primaria, de proporcionar a los reyes otra muerte de escritura y una sucesión científica legítima. Las figuras de la escritura historiadora reunidas en el relato de la muerte de Felipe II –la indiscernibilidad de lo propio y lo figurado, la realeza temporal del presente, el intercambio de los poderes del discurso y del relato– toman entonces un sentido determinado. Muy lejos de todo "artificio de estilo", responden al desafío lanzado por el análisis real-empirista de la muerte del rey como catástrofe teórica y política. Borran el estigma original golpeando con la no-verdad los saberes propios de la era de las masas. A la muerte papelera del rey, la alegoría que construyen, homogénea del relato erudito, opone otro paradigma de la muerte real adecuado para definir, para la historia de la era de las masas, un lugar de verdad. La poética del saber historiador es la respuesta a una pregunta de política del saber que podría enunciarse en su candor o en su brutalidad: ¿Cómo dar a los reyes una buena muerte, una muerte científica?

Por ende, la escena del rey muerto o enmudecido deja aparecer por detrás otra escena, igualmente crucial para el estatuto del discurso historiador: la de un viviente que habla demasiado, que habla sin ton ni son: fuera de lugar y fuera de la verdad. La seriedad de la palabra historiadora resulta desafiada por esta palabra enceguecida y enceguecedora. Esta será crónica o historia, literaria o erudita, según la manera como tratará este acontecimiento/no acontecimiento de una palabra cuyo sujeto no tiene con qué garantizar la referencia de aquello que dice.

Tanto para esta escena como para la precedente, la elección del historiador queda claramente circunscripta: puede no hablar de un papeleo científicamente insignificante. Puede hablar de él para explicar por qué no hay que tomarlo en cuenta. En fin, puede rehacer el relato de lo que él mismo dice.

La elección es igualmente clara. No obstante, la respuesta será más compleja. Y podrá apreciarse la medida de esta complejidad comparando dos modos de tratar la palabra fuera de lugar. Una, tomada de la tradición de la crónica y de la literatura, la otra, de la historiografía erudita moderna. Comparemos entonces las formas del hablar historiador en dos obras que el tiempo, la palabra y la escritura colocan a una distancia infinita una de otra, pero que tienen en común una relación con el acontecimiento

engañoso de la palabra excesiva: los *Anales* de Tácito y la obra de Alfred Cobban, *El sentido de la Revolución francesa*.

En el capítulo dieciséis del primer libro de los *Anales*, Tácito nos relata un acontecimiento subversivo: la revuelta de las legiones de Panonia, excitadas, al día siguiente de la muerte de Augusto, por un oscuro agitador de nombre Percenio. Si este pasaje llama nuestra atención es, por supuesto, porque ya ha sido objeto de un comentario magistral, el de Erich Auerbach, quien, en el segundo capítulo de *Mimesis*, comenta la representación que da Tácito de una palabra y de un movimiento populares oponiéndola a la que ilustra, en el Evangelio de San Marcos, el relato de la negación de San Pedro.

La singularidad, bien marcada por Auerbach, del relato de Tácito es la siguiente: reconstruye minuciosamente la argumentación del legionario Percenio, con sus detalles concretos y su fuerza persuasiva. Pero, aun antes de dar a Percenio esta palabra convincente, la ha declarado nula y sin valor. Ha expuesto rigurosamente el no-lugar de su palabra y ha circunscripto estrictamente el lugar de este no-lugar: unas vacaciones, un tiempo de suspenso en los ejercicios militares. Augusto acaba de morir. Tiberio no ha sido aún entronizado. Existe un vacío objetivo que puntualiza, en el interior del campo, la decisión del general: en señal de duelo o de regocijo, no se sabe, ha interrumpido los ejercicios acostumbrados. Algo va a suceder a partir de aquí, algo que no reconoce causa real ni razón profunda, algo que es el puro producto de un vacío. Las legiones ya no tienen nada que hacer y de allí nacen, según la consecuencia bien conocida de la ociosidad de todo vicio, "la licencia, la discordia, la solicitud por escuchar los malos consejos, en fin, el amor excesivo por los placeres y por el reposo, el rechazo de la disciplina y del trabajo".[1] Este tiempo libre forzoso va a estar ocupado por un especialista en la cuestión, un hombre de teatro, "un tal Percenio, anteriormente jefe de alabarderos, convertido en soldado raso, hablador audaz e instruido, entre las cábalas de los histriones, para armar intrigas".

Antes de exponer las razones de la revuelta, Tácito ha indicado

[1] Tácito, *Annales*, I, XVI, trad. francesa de L. Wuilleumier. Les Belles Lettres, p. 20, comentada por Erich Auerbach, *Mimesis*, Gallimard, pp. 45 y ss.

de este modo que no era necesario buscarlas. Sólo las vacaciones del ejercicio erigieron el no-lugar en lugar, dieron la palabra a aquel que no debía tomarla. Sólo la palabra ha permitido erigir, en el lugar del silencio de la disciplina militar, su exacto opuesto: el alboroto de la teatrocracia urbana.

Percenio no tenía que hablar. No obstante Tácito lo hace hablar. Y su palabra resulta ordenada, precisa, convincente. Bosqueja el cuadro de la situación de la dureza de la vida militar, la miseria de esos diez ases diarios, precio en el que se valuaban sus cuerpos y sus almas, y sobre los cuales necesitan procurarse armas, ropa y carpas, sin contar los regalos que había que hacer a los centuriones para evitar trabajos pesados y crueldades. Evoca la ingenuidad de la retirada, esas tierras generosamente atribuidas a los veteranos en el fango de los pantanos o el yermo de las montañas. Y su exposición de los reproches termina con reivindicaciones precisas de salario y de tiempo de trabajo:

> Un denario por jornada de trabajo como sueldo, la licencia al final del décimo sexto año; pasado este término, ya no hay obligación de permanecer bajo bandera y, en el campo mismo, llega la recompensa en dinero contante y sonante.

La narración parece así ordenarse según una disyunción radical. La revuelta queda doblemente explicada: en su ausencia de razón y en las razones que se da. Y sólo la primera tiene valor de explicación. No es que las razones de Percenio se declaren falaces. El historiador no las comenta, no las refuta. No son consideradas ni verdaderas ni falsas. Están, más fundamentalmente, sin relación con la verdad. Su ilegitimidad no se debe a su contenido sino al simple hecho de que Percenio no está en posición de hablador legítimo. A un hombre de su rango no le compete pensar ni expresar su pensamiento. Y su palabra no es habitualmente reproducida sino en los géneros "bajos" de la sátira y la comedia. Ningún conflicto esencial se expresa por su boca, nadie ve en él, a la manera moderna, al representante sintomático de un movimiento histórico que trabaja en las profundidades de una sociedad. La palabra del hombre del pueblo es por definición sin profundidad. No hay lugar para

explicar las razones de Percenio sino refutándolas. Sólo hay lugar para volver a decirlas en su coherencia propia, en su conveniencia con el sujeto que las pronuncia.

Pero volver a decir las razones de Percenio no es en modo alguno repetirlas. ¿Quién sabe, por otra parte, lo que Percenio pudo haber dicho? Sin duda Tácito no tiene información alguna al respecto. Y esto no tiene importancia. Rehacer este discurso no es cuestión de documentación sino de invención. Se trata de saber lo que ha podido decir un personaje de este tipo en una situación semejante. Y tenemos para ello, desde que Homero ha inventado el personaje de Tersites, cientos de veces imitado, los modelos apropiados. Por lo demás, la exposición de los reproches y de las reivindicaciones es demasiado perfecta en su argumentación, demasiado sobrecogedora en sus expresiones para que se pueda atribuir a ningún Percenio la capacidad de componer uno semejante. No es Percenio quien habla sino Tácito, quien le presta su lengua, como en otros lugares a Gálgaco o Agricola. Son fragmentos de retórica, compuestos según las reglas de la conveniencia y de la verosimilitud, a imitación de modelos y para servir como modelos, en las escuelas, a otros imitadores. La única singularidad concierne aquí al rango del personaje imitado. Pero la tradición retórica de la imitación quiere que, con fines de pintoresquismo narrativo y de ejemplificación moral, se haga hablar a personajes de diversa estatura, elevados a la dignidad literaria antes de ser enviados al lugar que les corresponde.

Para Auerbach, esta disyunción del relato equivale a una doble desposesión: Tácito despoja a Percenio de sus razones y de su voz, de su pertenencia a una historia común y de su propia palabra. A esta anulación retórica Auerbach opone el realismo de la escena de la negación de San Pedro en el Evangelio de San Marcos: la presencia del pueblo, el personaje de la sirvienta, la mención del acento galileano de San Pedro dramatizan la mezcla de grandeza y debilidad que caracteriza al hombre común atrapado por el misterio de la encarnación del verbo. La mezcla de los géneros –prohibida a Tácito– permite al evangelista representar algo que la literatura antigua no podía figurar, algo que cae fuera de la literatura y de los repartos de estilos y de condiciones que supone: el nacimiento de un movimiento espi-

ritual en las profundidades del pueblo. Así Auerbach marca, a su manera, la relación entre una política del saber y una poética del relato en torno de la cuestión de la representación del otro. Porque no puede tomar en serio la palabra de un hombre de posición honorable y porque piensa en las categorías de la división de los géneros nobles y bajos, Tácito se sitúa de este lado de las condiciones de posibilidad de un realismo literario abierto, en cambio, por el relato evangélico. La demostración de Auerbach está ligada particularmente a esta vertiente de las categorías de la poética concerniente a la separación de los géneros en función de la dignidad de las personas representadas. Deja a un lado la otra vertiente, la que concierne a lo que Platón llama la *lexis*: la modalidad de la enunciación del poema, de la relación entre su sujeto y aquel a quien representa, modalidad que varía desde la objetivización de la *diégesis* donde el narrador cuenta una historia, hasta la mentira de la *mímesis* donde el poeta se oculta detrás de sus personajes. Ahora bien, la importancia de estas categorías de la poética antigua es que, al venir a cruzarse con las categorías lingüísticas modernas del discurso y del relato, autorizan otro tipo de cuestionamiento acerca de este relato y acerca del relato histórico en general. ¿Qué relaciones del discurso y del relato hacen posibles la historia en general y tal o cual de sus formas? ¿Cómo concuerda la inscripción de la palabra excesiva, ilegítima, con el sistema de estas relaciones? ¿Con el sistema de las personas que el narrador pone en relación con aquellos a quienes hace hablar? ¿Con los modos y los tiempos de su escritura, los efectos de afirmación y de objetivización, de distancia y de sospecha que pertenecen al discurso o al relato, a tal o cual forma de su conjunción o de su disyunción?

De acuerdo con esta perspectiva, lo que nos interesa en el discurso de Tácito no es su efecto de exclusión, subrayado por Auerbach, sino, por el contrario, su poder de inclusión: el lugar que él mismo da a aquello que declara sin lugar. Percenio no se encuentra, para Tácito, en el conjunto de aquellos cuya palabra cuenta, de aquellos a quienes hablan sus semejantes. Y sin embargo lo hace hablar con el mismo modo que a los otros. Le da la palabra en ese "estilo indirecto" que es la modalidad específica según la cual realiza el equilibrio del relato y del discurso, y mantiene juntos los poderes de la neutralidad y los de

la sospecha. Percenio habla sin hablar, con ese modo infinitivo que es el grado cero del verbo, que expresa su valor de información sin decidir acerca del valor de esa información, sin situarla en la escala del presente y del pasado, de lo objetivo y de lo subjetivo. El estilo indirecto, al desunir prácticamente sentido y verdad, revoca en acto la oposición de los hablantes legítimos e ilegítimos. Estos son simultáneamente válidos y sospechosos. La homogeneidad del discurso-relato así constituido viene a contradecir la heterogeneidad de los sujetos que pone en escena, la desigual calidad de los hablantes para garantizar mediante su estatuto la referencia de su decir. Por más que Percenio sea el otro radical, el excluido de la palabra legítima, su discurso se halla incluido, en un suspenso específico de las relaciones entre sentido y verdad, con el mismo título que el del jefe romano Agricola o del jefe caledonio Gálgaco. Esta igualdad de los hablantes refleja otra que define la textura misma de la historia escrita por Tácito. Esta refleja la homogeneidad entre el *decir* de la historia y el *decir* de lo que ésta cuenta. Escribir historias es hacer equivalentes un cierto número de situaciones de discurso. Relatar la acción de Pericles o de Agricola es un acto de discurso que tiene el mismo estatuto que las arengas de Pericles o de Agricola. Al rehacer sus discursos, tal como podemos suponer que lo han hecho, el historiador constituye asimismo la materia de toda una serie de funciones discursivas: dar un entretenimiento a los letrados, lecciones de política a los príncipes y a los jefes de Estado, lecciones de retórica y de moral a los alumnos de las escuelas. Lo que Pericles dice a los atenienses, lo que el maestro de retórica enseña al alumno de su escuela, lo que el historiador escribe al repetir las palabras de Pericles siguiendo los modelos de su maestro, todo ello tiene el mismo estatuto, se sitúa en el seno de un universo homogéneo. Esta homogeneidad no impide denunciar, llegado el caso, la mentira de las palabras, tal como lo hace Tucídides, tal como Tácito se lo hace hacer a Gálgaco. Pero la sospecha sobre la palabra del otro queda regulada por sí misma bajo la forma retórica de la disyunción del sentido y de la verdad, el suspenso de la referencia. No crea ningún doble fondo, ninguna metalengua que confronte el discurso con su verdad. El discurso de Tucídides, que denuncia a los oradores de las ciudades, es de la misma naturaleza que aquellos por los cuales

éstos se denuncian mutuamente. La descalificación previa de Percenio libera al poder, igual a cualquier otro, de sus palabras. Y la exageración que comete el propio Gálgaco al llamar desierto aquello que los romanos bautizan con el engañoso nombre de paz, queda comprendida en el mismo juego sobre la lengua que lo incluye, a él, el extranjero, como incluye, en la persona de Percenio, a aquel que no tiene que jugar con ninguna lengua. La lengua a la cual este último no tiene derecho, dándose el derecho de hacerlo hablar, lo incluye en su comunidad. La descalificación que lo aqueja queda compensada por la confianza misma en la lengua, en los poderes indistintos del ser hablante. Gálgaco no habla latín; Percenio no ha dicho nada que la posteridad haya retenido. Persiste no obstante el poder aglutinante de la lengua y de los juegos que ésta autoriza, el poder de un discurso siempre capaz de hacer entrar en su comunidad a aquellos que excluye el trazado de su círculo.

La apropiación de la palabra del otro puede entonces invertirse. Al anular la voz de Percenio, al sustituir su palabra por la suya, Tácito no le otorga solamente una identidad histórica. Crea también un modelo de elocuencia subversiva para los oradores y los simples soldados del porvenir. Estos, en lo sucesivo, ya no repetirán a Percenio, cuya voz se ha perdido, sino a Tácito, quien dice mejor que ellos las razones de todos los Percenios. Y cuando el latín de Tácito haya tomado, como lengua muerta, una nueva vida, cuando se haya convertido en la lengua del otro, la lengua cuya apropiación procura una nueva identidad, los alumnos bien dotados de los colegios y seminarios modelarán en ella, en su lengua y en estilo directo, nuevas arengas que los autodidactas tomarán a su vez como modelos, rivalizando así con el relato evangélico y la imprecación de los profetas. Todos aquellos que no han tenido lugar para hablar se apropiarán de estas palabras y de estas frases, de estas argumentaciones y de estas máximas, para constituir en la subversión un nuevo cuerpo de escritura. La *hidrofobia* regicida y la metafísica de los derechos del hombre se nutrirán allí, para desesperación de Hobbes y de Burke, a fin de crear la escena de la revolución moderna, de la revolución de los hijos del Libro.

Esta desesperación, como ya se ha dicho, no ha sido estéril. Ha creado ella misma una tradición del saber social moderno. La ha

creado en una relación esencial con el infortunio del acontecimiento revolucionario: una relación que identifica este infortunio político con el infortunio – la *infelicity*– de las palabras empleadas fuera de su contexto. Si la revolución –y más particularmente la Revolución francesa– ha jugado para el saber social –y muy particularmente para la sociología y la historia– el papel bifronte de acontecimiento fundador, es porque su violencia se identifica con el escándalo teórico del acontecimiento en general. Escándalo del acontecimiento que es asimismo el de la conflagración de los discursos y el de la confusión de los tiempos. Todo acontecimiento, en los seres hablantes, está ligado a un exceso de la palabra bajo la forma específica de un desplazamiento del *decir*: una apropiación "fuera de verdad" de la palabra del otro (fórmulas de la soberanía, del texto antiguo, de la palabra sagrada) que la hace significar de otro modo; que hace resonar en el presente la voz de la Antigüedad, en la vida cotidiana, el lenguaje de la profecía o de las bellas letras. El acontecimiento extrae su novedad paradójica del hecho de estar ligado a lo re-dicho, a lo dicho fuera de contexto, fuera de lugar. Impropiedad de la expresión que es también una superposición indebida de los tiempos. El acontecimiento presenta la novedad de lo anacrónico. Y la revolución, que es el acontecimiento por excelencia, es por excelencia el lugar donde el saber social se constituye en la denuncia de la impropiedad de las palabras y del anacronismo de los acontecimientos. No es por polémica de circunstancia sino por necesidad teórica profunda que la interpretación de la Revolución francesa ha puesto en su centro la cuestión del anacronismo y la ha seguido hasta su límite: esta afirmación del no-lugar del acontecimiento que ha dado en llamarse revisionismo.

El fantasma original del saber social es la revolución como anacronismo, la revolución con los hábitos y discursos a la antigua. La revolución hace acontecimiento y perturbación comunes del anacronismo, de la diferencia temporal en sí misma, que es lo propio del ser hablante. El desafío que lanza a la política y al pensamiento ha sido relevado de manera específica por los saberes sociales: en la elaboración de un pensamiento de un tiempo que no es del acaecer, de un tiempo liberado del anacronismo de la palabra y del acontecimiento.

Entre estas reelaboraciones del tiempo que han ocupado la era de las revoluciones, dos han jugado un papel determinante en la concepción del saber social y en su vocación crítica. La manera marxista ha tomado como eje esencial la relación del futuro con el pasado. El retraso de las fuerzas del futuro, su inmadurez, se había vuelto una y otra vez responsable del retroceso, de la repetición anacrónica y verborrágica del pasado en lugar de la ejecución de las tareas del presente. La ignorancia del actor histórico y el saber simétrico del teórico de la historia estaban ligados a este predominio de un futuro, el único adecuado para explicar el pasado, pero siempre fallido en el presente de la acción, siempre nuevamente escindido en la inaccesibilidad de un *aún no* que determina la repetición de *otra vez*. El análisis de las luchas de clases que ha hecho la gloria paradójica de Marx es más bien el reparto teatral de las figuras que puede tomar la conjunción del *aún no* y del *otra vez*.[2]

El análisis real empirista, hoy revitalizado por las vicisitudes del modelo marxista, procede a la inversa, en el eje de los tiempos, por la descalificación conjunta de las categorías del pasado y del futuro. La utopía que guía sus interpretaciones es la de una ciencia cuyas categorías serían adecuadas a su objeto porque serían exactamente contemporáneas de él. El presente es su tiempo. Pero lo propio del presente –como lo de lo real– es escurrirse incesantemente respecto de aquellos que han tomado su partido. En consecuencia siempre debe ser recobrado sobre el pasado y el futuro, establecido por la crítica incesante del pasado que se repite fuera de estación y del futuro indebidamente anticipado. Las cuentas interminables del real-empirismo con el acontecimiento revolucionario pasan así por una reinterpretación interminable de la interpretación marxista-futurista de su anacronismo.

Esta es la reinterpretación que queda ejemplificada por la obra de Alfred Cobban, *The social Interpretation of the French Revolution*, convertido en la luminaria de la historiografía revisionista de la Revolución francesa. Su título es evidentemen-

[2] Me permito remitir al respecto a mi libro *La philosophie et ses pauvres*, Fayard, 1983, pp. 135-155.

te emblemático. El trabajo del historiador ya no consiste en narrar las revoluciones sino en interpretarlas, en relacionar los acontecimientos y los discursos con aquello que los funda y los explica. Y, naturalmente, aquello que los funda y explica es siempre no-acontecimiento; lo que explica las palabras es lo que ya no es palabra. El historiador, en suma, se adjudica como tarea lo que Auerbach le reprochaba a Tácito no haber podido hacer. Va a ver lo que se encuentra por detrás de las palabras. Refiere el discurso seductor a la realidad no discursiva que se expresa y se traviste en él. El discurso del historiador es un parámetro que articula las palabras de la historia con su verdad. Es lo que explícitamente quiere decir *interpretación*. Pero es también, de un modo menos evidente, lo que quiere decir *social*. *Social*, en efecto, designa a la vez un objeto de saber y una modalidad de ese saber. En un primer sentido, la interpretación "social" de la Revolución francesa es el análisis de los procesos revolucionarios en términos de relaciones y conflictos sociales. Mide estos procesos con la vara de su significación y de su efecto en este dominio: transformación del estatuto de la propiedad, repartición y conflictos de las clases sociales, ascenso, declinación o mutación de unas y otras. Pero este sentido primero resulta inmediatamente reforzado por otro: lo social se vuelve ese *envés* o esa trastienda de los acontecimientos y de las palabras que siempre hay que arrancar a la mentira de su apariencia. *Social* designa la distancia de las palabras y de los acontecimientos respecto de su verdad no fáctica y no verbal. La interpretación social plantea de entrada una cierta geografía de los lugares: hay hechos que no pertenecen al orden discursivo sino que requieren un acto discursivo que es la interpretación. Pero entre los hechos y la interpretación hay un obstáculo a levantar, una espesa nube de palabras a disipar. Las transformaciones producidas por la Revolución en la sociedad francesa están ensombrecidas por la masa de las palabras de la revolución: está la palabra de los actores revolucionarios, la de los historiadores hagiógrafos, de la tradición republicana, de la interpretación marxista en términos de revolución burguesa, de la combinación de estas diversas tradiciones en la historiografía de los Mathiez y de los Soboul. La interpretación tiene que ver con el exceso de las palabras *de* la revolución y *sobre* la revolución. La interpretación *social* tiene

que ver con una primera interpretación social: una interpretación que ya ha querido sustituir las cosas por las palabras pero que, en esta misma operación, se ha dejado entrampar por las palabras.

Dejarse entrampar por las palabras quiere decir emplear palabras que resultan impropias por no ser contemporáneas de lo que nombran. Para Cobban, la interpretación marxista adhiere al acontecimiento pasado de las palabras y de las nociones que pertenecen a los tiempos ulteriores. Pero si puede hacerlo es porque toma como dinero contante y sonante las palabras de los actores, de los contemporáneos y de los cronistas de la Revolución. Ahora bien, estas palabras eran ellas mismas anacrónicas. Remitían a una situación que de hecho no existía más en su época. En fin, la interpretación marxista creyó que la Revolución era burguesa porque los actores revolucionarios habían creído que la feudalidad existía aún y que ellos la destruían. Si estas malas interpretaciones –la futurista y la adoradora del pasado– pueden acumularse, es porque se fundan en un mismo exceso propio del lenguaje humano en general, del lenguaje humano antes de que la ciencia haya puesto orden: el hecho de que una misma palabra pueda designar a la vez varios seres o varias propiedades, que pueda designar propiedades que no existen pero también propiedades que ya no existen o que todavía no existen. El mal con el cual la interpretación social debe enfrentarse sin tregua es el de la homonimia.

La crítica de la homonimia, como el concepto de lo social, juega sobre un doble registro. Exige simplemente, en un primer nivel, que a las palabras que designan identidades sociales se les otorgue el sentido que tenían en su época. Para no desconocer las relaciones de clases en la época revolucionaria, por ejemplo, hay que saber lo siguiente: un manufacturero, en esta época, no es un gran industrial sino simplemente alguien que fabrica productos con sus manos; un labrador no es un obrero agrícola sino un campesino propietario, que generalmente gozaba de una buena posición. Un granjero es esencialmente alguien que paga una renta para trabajar una tierra pero también para ejercer una función. De allí todo un trabajo de rectificación que puede parecer benigno. Bastaría, en suma, un buen diccionario histórico para hacer volver a las palabras a su sentido exacto. Se les darían entonces los nombres adecuados a todas las relaciones

sociales conservando solamente sus verdaderos rasgos distintivos. Pero esta rectificación teminológica, a su vez, ve amenazados sus resultados por la existencia de cierto número de palabras comodín que ocupan el terreno sin designar ninguna realidad social específica. Estas palabras, las más engañosas, son evidentemente las más recurridas: nobles, burgueses, campesinos, por ejemplo. Estas palabras reúnen, en una conjunción monstruosa, propiedades que no son contemporáneas unas de otras, relaciones sociales que ya no existen y otras que aún no existen. Tomemos por ejemplo la palabra más engañosa, *noble*. Si efectuamos un corte en 1789 de las posiciones sociales, encontraremos nobles en todos los peldaños de la sociedad y en las posiciones más diversas. Esta realidad está lamentablemente recubierta por imágenes de cortes y castillos y, más aún, por la asimilación de la nobleza a la feudalidad de los derechos señoriales a los derechos feudales. Incluso en este terreno, si se entra en el detalle de las relaciones, el objeto designado por el nombre se descompone. Aquello que se da en llamar "derechos señoriales" es una reunión heteróclita de derechos de diversos orígenes que no define ninguna dependencia personal de los plebeyos respecto de los señores, ninguna relación propiamente feudal. Muy a menudo se trata de simples derechos de propiedad, frecuentemente rescatados de otras partes por burgueses. Resulta imposible reunirlos bajo el nombre de derechos feudales "sin despojar de todo sentido a la palabra feudal". Y lo mismo sucede lamentablemente en cuanto a cada uno de los tres órdenes reunidos en Versalles en la primavera de 1789. Ninguno nombra un conjunto de propiedades que dé un sentido social a su nombre. La clasificación de la nobleza, del clero y del Estado llano cesó de tener, mucho antes de 1789, "la menor relación" con las realidades sociales correspondientes.[3]

El doble alcance de la palabra *social* se precisa del siguiente modo: *social* designa un conjunto de relaciones. Pero designa asimismo la falta de las palabras para designarlas adecuadamente. *Social* designa la no-relación en tanto principial. Designa la distancia que va de las palabras a las cosas o, más exactamente,

[3] Alfred Cobban, *Le sens de la Révolution française*, Julliard, 1984, p. 42.

la distancia que va de las *denominaciones* a las clasificaciones. Las clases que se nombran y son nombradas no son jamás sino aquello que las clases, científicamente entendidas, deben ser: conjuntos de individuos a los que es posible atribuir rigurosamente un número finito de propiedades comunes. La confusión anacrónica y homonímica se debe a que las palabras de la historia son nombres. Un nombre identifica, no clasifica. El mal es benigno mientras los reyes –cuyo nombre, con excepción de algunos impostores, garantiza la identidad– hacen la historia. Corre el riesgo de volverse irremediable cuando las clases toman el lugar de los reyes. Pues precisamente las clases no son clases.[4] Este defecto constitutivo no es el simple defecto de los intérpretes marxistas. Es el pecado de los actores del acontecimiento mismo, el pecado mediante el cual se producen acontecimientos, mediante el cual, simplemente, hay historia. Hay historia porque los seres hablantes están reunidos y divididos por nombres, porque se nombran ellos mismos y nombran a los otros que no tienen "ni la más mínima relación" con conjuntos de propiedades. Lo que hace sentido para ellos y aquello con lo cual hacen acontecimiento es precisamente aquello que, para el historiador real-empirista, es "sin relación", es la intrincación de lo que nos pide que distingamos: lo jurídico y lo no-jurídico, lo personal y lo real, el pasado y el presente, el privilegio feudal y la propiedad burguesa. Y ello hace sentido para seres que actúan no como representantes de identidades sociales definidas por conjuntos de propiedades sino como nobles o villanos, burgueses o proletarios, es decir como seres hablantes. Una clase o un orden es, precisamente, una conjunción de estos rasgos disjuntos y no contemporáneos. En estas palabras, *orden* o *clase*, se juega una relación de las posiciones del ser hablante con los rangos sociales que ningún conjunto de rasgos distintivos garantizará jamás. Hay historia, precisamente, porque ningún legislador primitivo ha puesto las palabras en armonía con las cosas. Llevada a su límite, la voluntad de liquidar los nombres impropios retoma la de liquidar la impropiedad y el anacronismo por medio de los

[4] Cf. Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*, Le Seuil, 1983, y particularmente el capítulo 11, "Les classes paradoxales".

cuales acontecimientos en general suceden a los sujetos. La declaración de la "no-relación" de las palabras de la historia con sus realidades es, en última instancia, el suicidio de la ciencia historiadora.

Esta pulsión suicida toma, en el texto de Cobban, una figura determinada. Hay que abandonar –nos dice– la terminología de la Revolución –la de los actores y la de los intérpretes– para examinar los hechos sociales como lo haría un sociólogo contemporáneo de la Revolución. En el fondo, la tesis es que la única relación del pasado con el presente lleve en sí misma el estigma de lo falso: la no-contemporaneidad, la imposibilidad de detener la lista de las propiedades para volver una palabra adecuada respecto de lo que designa. Para que el historiador esté en lo cierto, tendría que trabajar sobre los datos de un sociólogo contemporáneo que le permitiría captar las realidades sociales exactas designadas y ocultas al mismo tiempo por los nombres de la historia.[5] Pero, ¿quién es este sociólogo contemporáneo del acontecimiento cuya ciencia lamentablemente nos falta? No es un erudito social, sino la figura utópica del saber social mismo: ¿es el legislador primitivo que pone los nombres de acuerdo con sus referentes, el *presente al presente* que reúne las dos significaciones, las dos caras de lo social, y nos libera del anacronismo crónico del ser hablante? La desgracia, en este caso, es que no hay sociólogo contemporáneo de la Revolución francesa. Y esta desgracia no tiene nada de accidental. Es porque existió la Revolución francesa que nació la sociología, primero como denuncia de la mentira de las palabras y de los acontecimientos, como utopía de un social adecuado a él mismo.

En este recurso utópico a un sociólogo anacrónicamente contemporáneo, la crítica real-empirista alcanza el término en el que la creencia científica impulsa al saber histórico: el de la recusación de su objeto. Privada de un recurso a una lengua simbólica o a algún metalenguaje, la historia crítica debe nutrir su deseo de ciencia con la sospecha permanente respecto de las palabras. La imposibilidad de reemplazar los nombres incorrectos por los correctos obliga a señalarse como tal mostrando, para

[5] Alfred Cobban, *op. cit.*, p. 43.

cada nombre, que no corresponde a la realidad que designa. Lo obliga a negar la posibilidad de que haya acontecimiento, cuando no por impropiedad. En última instancia, la historia erudita se escribe como el no-lugar de la historia. Este límite tiene un nombre teórico que es asimismo un nombre político: se denomina *revisionismo*. El revisionismo en historia no es la consecuencia de los prejuicios políticos o del gusto intelectual por la paradoja. Es el término de esta política de la sospecha mediante el cual las ciencias sociales deben exhibir su pertenencia a la ciencia con tanta más fuerza cuanto más discutida resulta. Y la particular fragilidad de la historia la expone en el límite de esta sospecha: la declaración de inexistencia de su objeto. El núcleo de una formulación revisionista en general se resume en una simple fórmula: *no sucedió nada tal* como *lo que ha sido dicho*. La consecuencia se modula de diferente modo según que se aleje o se acerque el no-tal del nada que lo atrae. La versión nihilista de la fórmula deduce de ello que *no pasó nada de lo que ha sido dicho*, lo cual significa que no ha pasado absolutamente nada. Propicia para la provocación política, la conclusión es, por el contrario, suicida para la historia, cuya suerte queda, pese a todo, suspendida de ese mínimo de que alguna vez pase algo. Por lo demás, la política de la sospecha se extiende con razón a esta radicalidad misma. Pues el *nada* hacia el cual hace tender las palabras engañosas del acontecimiento tiene, aun más que ellas, la sinrazón de ser una palabra que no designa ninguna propiedad. Por ende, la práctica positivista del revisionismo, opuesta a su práctica nihilista, se conforma con inclinar el *no-tal* hacia el *casi nada* de su efecto o hacia el *no-lugar* de su causa.

La dirección del *casi nada* es aquella hacia la cual tiende naturalmente la demostración de Cobban. No dice que la Revolución no ha tenido lugar o no había tenido lugar de ser sino que su efecto social consistente se reduce a muy pocas cosas: algunos cambios en el reparto de la propiedad territorial, algunas modificaciones en la composición interna de la burguesía y una sociedad mucho más estable de lo que era anteriormente. En resumen, justo lo necesario para hacer de la Revolución francesa el ejemplo convincente de la infinita distancia de las palabras a las cosas.

La dirección del *no-lugar* es la que persigue la demostración

de François Furet en *Penser la Révolution française*. Y ésta procede por medio de una notable inversión en torno de la cuestión del acontecimiento. En efecto, lo que le reprocha originariamente a la historiografía marxista es hacerlo desaparecer en el enunciado de sus causas sociales supuestas. El acontecimiento revolucionario, aquel que no hay que disolver en el efecto supuesto de sus causas, es precisamente la apertura a un nuevo espacio político, caracterizado por el exceso de las palabras. "Lo que caracteriza a la Revolución como *acontecimiento* es una modalidad de la acción histórica, es una dinámica que podrá llamarse política, ideológica o cultural, para decir que su poder multiplicado de movilización de los hombres y de acción sobre las cosas pasa por una sobreinvestidura de sentido."[6] Por consiguiente, esta determinación del sentido de la Revolución se sitúa inicialmente en las antípodas del nominalismo y del sociologismo de Cobban. Pero la "sobreinvestidura de sentido" invocada es al punto el objeto de una espectacular deflación. En efecto, la "dinámica" del acontecimiento revolucionario se deja resumir totalmente en dos conceptos que parecen directamente salidos de las páginas de Tácito: *vacaciones* y *sustitución*. Lo que provoca la radical novedad revolucionaria, como el bello discurso del histrión Percenio es, propiamente hablando, un vacío. La Revolución como acontecimiento inédito es provocada por la "vacación del poder", "se instala en un espacio vacío" a partir de una desaparición inicial: "A partir de 1787 el reino de Francia es una sociedad sin Estado".[7] Esta vacación del poder obliga a la fuerza que se instala en él a "reestructurar por medio del imaginario el conjunto social en piezas". Esta obligación de ocupar un espacio vacío instaura en consecuencia "el reino sustitutivo de la palabra democrática, la dominación de las sociedades en nombre del "pueblo".[8]

La intriga narrativa de la historiografía crítica de la Revolución parece aquí reproducir exactamente la intriga del relato de Tácito: la vacación de la autoridad provoca la proliferación de la palabra excesiva. Pero esta similitud aparente de las secuencias

[6] François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1078, p. 39.
[7] *Ibid.*, pp. 39, 41, 42.
[8] *Ibid.*, p. 47.

narrativas de la literatura antigua y de la ciencia histórica moderna recubre una diferencia profunda en la naturaleza de sus elementos. El no-lugar es causa en ambos casos pero no de la misma manera. En Tácito es un puro vacío. La ciencia histórica crítica, a su vez, llena ese vacío con una teoría del no-lugar que califica la sustitución en los términos de una teoría del imaginario y otorga un estatuto de realidad muy particular a la vacación. La ciencia nombra primero la sustitución y la identifica con el concepto mismo de lo otro de la ciencia: la ilusión, el imaginario, la ideología. La "sobreinvestidura de sentido" no es solamente una palabra de exceso, es el desconocimiento específico de su causa. "A partir del '89 la conciencia revolucionaria es esta ilusión de vencer un Estado que ya no existe. Desde el origen es una perpetua subasta de la idea sobre la historia real [...]."[9] Es esta ilusión retrospectiva la que estructura el imaginario de la radicalidad revolucionaria y le permite transformar el cruce de varias series heterogéneas de acontecimientos en "producto necesario del mal gobierno de los hombres".

Esta es la primera diferencia fundamental de los dos relatos. Tácito ponía en relación el azar de una vacación con el no-lugar de una palabra. La ilegitimidad de la toma de palabra de Percenio lo dispensaba de todo juicio sobre el carácter ilusorio o verídico de sus palabras. La historia erudita, en cambio, se pone a prueba calificando su otro. La palabra nacida de una vacación, la palabra que no tenía lugar de ser es necesariamente una palabra de ilusión. Pero esta marca visible de la ciencia disimula otra, más secreta y más esencial. La diferencia en el efecto del no-lugar remite a una diferencia en su causa, en el estatuto ontológico del no-lugar mismo. En Tácito, la vacación se refiere a un acontecimiento empíricamente designable: Augusto ha muerto, los ejercicios se detuvieron efectivamente. En cambio, la vacación invocada por François Furet tiene la propiedad no accidental sino estructural de ser impresentable: "A partir de 1789 el reino de Francia es una sociedad sin Estado [...] la conciencia revolucionaria es esta ilusión de vencer un Estado que ya no existe más." Lo que da su fuerza a la ilusión es, por supuesto, el hecho de que

[9] *Ibid.*, p. 42.

lo que no ve es algo que no se deja ver. El Pireo se deja distinguir pese a todo por un hombre, y se comete un grosero error.* Pero la inexistencia es la cosa del mundo que resulta más difícil de ver. Y la inexistencia de los Estados es aquello que los Estados, en tanto existen, tienen la vocación de ocultar. No es simplemente que la "fachada de tradición" oculta, aun para la mirada de los profanos, "la desbandada en los muros".[10] Es que los muros simbólicos están allí para ocultar sus propias grietas. El enunciado según el cual, a partir de 1787, "el reino de Francia es una sociedad sin Estado" es un enunciado inverificable/infalsificable, un enunciado que produce sobre su referente un efecto específico de suspenso: no el suspenso retórico de Tácito, quien desligaba la palabra excesiva de la verdad, sino el suspenso científico que hace al relato del acontecimiento indiscernible de la metáfora de la ciencia. Lo que produce el exceso del acontecimiento de palabra es la imposibilidad de ver el vacío que la causa y que la ciencia es la única en ver. Lo que sólo la ciencia sabe es que el rey ha muerto antes de haber muerto, muerto de otra muerte. Y es la ignorancia de esta muerte, invisible para toda mirada que no sea la mirada erudita, lo que provoca la ilusión de combatir a un rey ya muerto, la cual encuentra su conclusión lógica en el regicidio y el terror.

La explicación del acontecimiento revolucionario viene entonces a reunir las categorías del modelo real-empirista: el no-lugar, que provoca el vértigo de la palabra y la ilusión que hace acontecimiento, tiene siempre la misma causa. Hay una no-presencia en el presente. Los actores históricos viven en la ilusión de crear el porvenir combatiendo algo que, de hecho, ya es pasado. Y la Revolución es el nombre genérico de esta ilusión, de este falso presente del acontecimiento que es la conjunción de un desconocimiento y de una utopía: el desconocimiento del carácter pasado de aquello que se cree presente, la utopía de hacer

* Juego de palabras intraducible, que literalmente sería: "El Pireo se deja pese a todo distinguir por un hombre, *y una vejiga por una linterna*". En efecto, en francés *prendre une vessie pour une lanterne* significa cometer un grueso error, un rematado absurdo. El autor juega sobre lo visible y la linterna. [N. de la T.]

[10] *Ibid.*, p. 42.

presente al futuro. La Revolución es la ilusión de hacer la Revolución, que nace de la ignorancia del hecho de que la Revolución ya está hecha.

La demostración de este círculo atraviesa dos interpretaciones establecidas y aparentemente contradictorias de la Revolución: la interpretación liberal que la inscribe en la necesidad de la evolución de las sociedades modernas y la muestra prefigurada desde los más lejanos tiempos de la monarquía; la interpretación contrarrevolucionaria que, por el contrario, la describe como un abuso de autoridad para imponer a una sociedad orgánicamente constituida el orden artificial del individualismo y del igualitarismo filosóficos. La primera tradición es la que Tocqueville ilustra al mostrar la larga marcha de la igualdad en los tiempos modernos, que corre pareja con la obra de unificación y de centralización monárquica. De acuerdo con esta interpretación, son de hecho los reyes quienes han forjado la nación republicana. La Revolución, en 1789, ya había tenido lugar. De modo que Tocqueville puede detener sus estudios antes del '89, dejando para otros la preocupación de saber por qué los revolucionarios se han encarnizado en llevar a cabo una revolución que ya no había que hacer. Es precisamente en ese intersticio donde viene a alojarse la explicación contrarrevolucionaria. Esta tiene por objeto específico explicar cómo tuvo lugar aquello que no tenía lugar para tener lugar. Y el principio de explicación es simple. Asigna como causa la existencia de un cuerpo de especialistas del no-lugar: los intelectuales. "Sociología de los intelectuales", dice François Furet para calificar la interpretación de Augustin Cochin sobre el papel determinante de las "sociedades de pensamiento". Pero aquí el sociólogo es, una vez más, simplemente aquel que denuncia la distancia de las palabras a las cosas. Y de hecho Augustin Cochin no hace sino retomar en la sociología la escena primitiva que la contrarrevolución le había proporcionado como lugar de nacimiento: el drama del lazo social orgánico desgarrado por el artificialismo y el individualismo filosóficos. "Intelectuales" es el término erudito que va al lugar del nombre político "filósofos". Y es, indisolublemente, el nombre de una función narrativa: la de los sujetos que hacen advenir el no-lugar. Por lo tanto ambas interpretaciones se adjuntan una a otra: la revolución imaginaria del futuro dura el

intervalo necesario para que la sociedad tome conciencia del hecho de que la revolución ya es pasado.

> Al devolver a lo social su independencia respecto de la ideología, la muerte de Robespierre nos hace pasar de Cochin a Tocqueville. [...] Al mismo tiempo que dos épocas, el 9 Thermidor separa dos conceptos de la revolución. Pone fin a la revolución de Cochin. Pero deja aparecer, por el contrario, la revolución de Tocqueville.[11]

Vale la pena detenerse en esta formulación. Comprendemos por supuesto que ni Cochin ni Tocqueville han hecho revolución, así como Felipe II jamás recibió a Fernand Braudel. Por consiguiente no nos equivocamos en el juego de la anfibología y en las figuras de equivalencia del relato y del discurso. Pero aquí, esta equivalencia mantenida en el relato de la muerte real cae enteramente del lado del discurso que absorbe el relato, de la interpretación que toma el lugar del acontecimiento. El juego sobre los complementos opera sobre la sustitución de los sujetos, la sustitución de la escena histórica por la escena historiográfica en la que la Revolución es asunto de otros actores que aquellos que han creído hacerla, donde no existe sino como una estructura de incrustaciones de interpretaciones. La voluntad inicial de captar el acontecimiento liberándolo de las interpretaciones queda así exactamente invertida. El acontecimiento emblemático del 9 termidor es el fin del reino ilusorio del acontecimiento, el puro límite que separa dos interpretaciones, dos discursos de ciencia política: una interpretación de la ilusión y una interpretación de la realidad. En este desvanecimiento de la historia en historiografía, la pretensión erudita de la historia, llevada al límite de la anulación de su objeto, viene a tenderle una mano a la pretensión erudita de la política. La historia, convertida en historiografía, se vuelve una sección de la ciencia política, una teratología o una demonología dedicada al estudio de la aberración que hace proliferar el acontecimiento de la palabra en las fallas de la legitimidad política. El término de la creencia historiadora

[11] *Ibid.*, pp. 101-102.

erudita es la abolición de la historia, vuelta sociología o ciencia política. El ocaso de la revisión erudita de la revolución señala quizá la clausura de la era de la historia.

Por lo mismo, este ocaso permite un regreso hacia esa era que clausura: la era conquistadora de la historia como relato de inteligibilidad que articula el triple contrato narrativo, científico y político en el intervalo entre el viejo arte político y la nueva ciencia de la administración de las empresas. La era de la historia ha sido aquella en que los historiadores han inventado un dispositivo conceptual y narrativo apropiado para neutralizar el exceso de palabra, pero también para dominar la pulsión de muerte inherente a la creencia erudita en historia. La era de la historia, de Michelet a Braudel, ha sido aquella en la que los historiadores han podido reescribir la escena de la muerte del rey en el equilibrio del relato y de la ciencia.

EL RELATO FUNDADOR

La historia erudita de la era democrática tiene una genealogía problemática. Lucien Febvre ha saludado a Michelet como al padre fundador de la escuela de los *Annales*. Pero el homenaje obligado deja en la oscuridad el sentido de la paternidad. Y el ancestro es en verdad embarazoso. A los historiadores formados en la buena escuela les cuesta ver lo que los rigores y las prudencias del método deben a las pasiones, a los fantasmas y a los efectos de lengua del historiador romántico. Por ende dejan sin problema al semiólogo el trabajo de estudiar su conjunción.[1] Trataremos de demostrar, a la inversa, que los "fantasmas" y los efectos de estilo de Michelet definen bien las condiciones del hablar científico de los *Annales*, que son los operadores de lo que se daba en llamar hasta hace poco un corte epistemológico, de lo que yo prefiero llamar una revolución de las estructuras poéticas del saber.

Lo que Michelet ha inventado efectivamente, en lo que a la

[1] Como puede comprobarse, el semiólogo –Roland Barthes- llevó a cabo el trabajo de manera magistral en su *Michelet par lui même* (Le Seuil, 1954), libro al que se le debe una reflexión sobre la poética de los saberes, cualquiera sea la diferencia de las perspectivas.

historia de la era de las masas se refiere, es el arte de tratar el exceso de las palabras, la "muerte papelera" del rey. Frente al modelo real-empirista, ha inventado un paradigma republicano-romántico de la historia sobre el cual ésta debe aún regularse si quiere seguir siendo una historia y no una sociología comparada o un anexo de la ciencia económica o política. La constitución de este paradigma supone un relato del acontecimiento revolucionario, un reglamento del exceso revolucionario de la palabra, capaz a la vez de suprimirlo y de mantenerla en su estatuto de acontecimiento de palabra.

Este reglamento puede leerse en la *Historia de la Revolución francesa*, en un relato ejemplar, un relato fundador, el de la fiesta de la Federación. En efecto, ésta es para Michelet el acontecimiento pacífico y fundamental donde se manifiesta el sentido de la Revolución: no la Bastilla destruida o la realeza decapitada sino la aparición de la nueva entidad política que es, al mismo tiempo, el nuevo objeto de amor, la patria. "Por fin desaparece la sombra, la niebla se disipa, Francia ve con toda nitidez lo que amaba, lo que perseguía sin lograr conseguirlo acabadamente: la unidad de la patria [...] la gran patria se les presenta en el altar que les abre los brazos y que quiere abrazarlos."[2]

Tal es el acontecimiento del que *hay que* hablar si se quiere fundar una nueva historia, desprendida de la vieja crónica pero asimismo liberada del resentimiento real-empirista respecto de las palabras engañosas y asesinas. Lucien Fevbre al menos lo ha comprendido perfectamente: una nueva historia de las cosas es posible bajo la sola condición de hacerle frente a la realidad de los nombres y muy en especial a esos nombres que suceden al nombre del rey: Francia, la patria, la nación, esas "abstracciones personificadas" que denuncia la rutina empirista de los cronistas.[3] Para hacer posible una historia no fáctica de la era de las masas, en primer lugar hay que hablar del acontecimiento de una multitud reunida para celebrar la aparición de una abstracción encarnada. Y hay que hablar de ello de una manera tal que no

[2] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Robert Laffont, 1979, p. 324.

[3] Lucien Febvre, "Parole, matière première de l'histoire", *Annales d'histoire sociale*, 1943, p. 91.

disuelva esta presencia de una palabra en la multitud, descomponiéndola en su realidad ya dada (la unidad forjada por la realeza) y su traducción ideológica (el consenso forjado por el palabrerío embriagado de las sociedades de pensamiento).

¿Cómo contar entonces este acontecimiento para que no figure simplemente el vacío de la ideología que sustituye al vacío del poder real? ¿Para que otorgue un lugar originario común a la política democrática y a la historia erudita? Este es el problema al que Michelet aporta una solución. Para ello inventa el principio mismo de lo que hemos visto en funcionamiento en el capítulo de Braudel sobre la muerte de Felipe II, el principio del nuevo relato, del relato que no es tal y que por lo tanto conviene al acontecimiento no fáctico.

Para ello se traza un camino muy singular. A primera vista parece remitirnos, para el relato del acontecimiento, a los testimonios existentes que parecen hacerlo hablar suficientemente por sí mismos. "La mayoría de las federaciones –nos dice– han contado ellas mismas su historia", y prosigue considerando el carácter excepcional de esta literatura, de estos documentos sobre un acontecimiento que, al mismo tiempo, son los monumentos de una nueva era:

> Venerables monumentos de la fraternidad incipiente [...] permaneceréis para siempre para atestiguar el corazón de nuestros padres, sus arrebatos, cuando, por primera vez, vieron el rostro amado de la patria.

Así, un nuevo tipo de documento viene a presentificar este acontecimiento: la entrada del pueblo de los anónimos en el universo de los seres hablantes. En un sentido, el documento es idéntico al acontecimiento mismo. Los escritos son, por sí mismos, el acontecimiento de la aparición de la patria, la constitución de una memoralidad y de una historicidad nuevas. Y en principio parece que basta con dejarlas hablar: apertura de comillas o tres golpes de teatralidad anuncian la voz del actor histórico nuevo, de este pueblo que el historiador saluda como el verdadero actor de la revolución. Ahora bien, el relato va a organizarse de un modo muy diferente. Por el contrario, es el historiador quien va a poner en escena, a mostrarse ante nosotros

sosteniendo en la mano estos relatos, federaciones que son –nos dice– mucho más que relatos, cartas de amor a la patria naciente:

> He encontrado todo esto intacto, ardiente como ayer, sesenta años más tarde, cuando hace poco abrí estos papeles que poca gente había leído.[4]

Primero el historiador parecía borrarse para dejar hablar al nuevo actor. Es él, por el contrario, quien viene a tomar la delantera en escena. Viene a testimoniar que ha hecho un acto singular: ha abierto el armario de los tesoros y leído estos testimonios que dormían olvidados. Nos dice qué son: cartas de amor. "Visiblemente, el corazón habla." Pero esta visibilidad de la palabra sólo se le presenta a él. Lo que él nos muestra es aquello que se las hace ver como cartas de amor; no su contenido sino su presentación:

> el detalle material los ha preocupado extraordinariamente; no hay letra más bella, no hay papel más magnífico, sin hablar de las suntuosas cintas tricolores para enlazar los cuadernos.[5]

Lo que designa a estos relatos como cartas de amor no es lo que dicen. Es bien sabido que las cartas de amor nunca dicen el amor. Los patriotas del pueblo son como los jóvenes que el amor encuentra o hace inexperimentados. Repiten estereotipos, frases de novelas, cartas de amor copiadas de otros. Por lo tanto el historiador del nuevo amor no tiene espacio para citarlos. Pero tampoco va a reescribirlos como lo hace Tácito para la arenga de Percenio. Entre la retórica aristocrática y el real-empirismo, va a definir una tercera vía, otra manera de tratar la palabra del otro. Va a abrir esta tercera vía, propia de un saber histórico democrático, a partir de las dos operaciones de apariencia modesta respecto de estas "cartas de amor".

Primeramente, nos las hace ver, es decir que él se hace ver por nosotros como aquel que las tiene o las ha tenido en su mano,

[4] Michelet, *op. cit.*, p. 325.
[5] *Ibid.*, p. 325.

aquel que puede testimoniarlo por el color de las cintas, este color de lo verdadero que el rey Felipe II no podía imaginar, reconociéndose así inferior al sentido que lo atravesaba. En segundo lugar, nos dice lo que ellas dicen: no su contenido sino la potencia que las hace escribir, que se expresa en ellas. El historiador va a mostrarnos esta potencia –que es su verdadero contenido, pero que las cartas no pueden mostrarnos–, poniéndola en escena en un relato. Vuelve a guardar en el armario las cartas cuyas cintas nos ha exhibido y las sustituye por un relato, el relato de la Fiesta. No ésta, o aquélla, en tal o cual lugar, sino la Fiesta en su esencia representada: el campo en los tiempos de la siega, el pueblo entero reunido alrededor de los símbolos de la vida, del crecimiento y de la muerte; el recién nacido, flor viva entre las espigas de la cosecha, que no puede hablar pero que hace su juramento cívico por boca de su madre; el anciano que preside, rodeado de niños y tomando por niño a todo el pueblo, a las muchachas, corona de flores o "batallón de vestido blanco", una de las cuales pronuncia "algunas palabras nobles y encantadoras", muchachas de las que nada se nos dice, fuera del hecho de que serán los héroes del mañana.[6]

Un anciano silencioso, un niño al que su madre hace hablar, una joven de arenga muda, ayudantes que vuelven "muy soñadores": un pueblo cuya voz es tan baja como la del rey de España. "Avanza, no actúa –nos decía más arriba Michelet– no necesita actuar; avanza, ya es bastante." También se podría decir: no habla, no necesita hablar; se representa a sí mismo, y ya es bastante. Al sustituir la escritura prolija de los sabios del pueblo por este fresco de un pueblo silencioso, Michelet inventa una nueva solución para el exceso de las palabras, para la revolución del papeleo. Inventa el arte de hacer hablar a los pobres haciéndolos callarse, de hacerlos hablar como mudos. La vanidad de los humildes "encarnizados en escribir, en contarse, en hablar de los demás" queda aquí sometida a una operación bien precisa: el historiador los hace callar volviéndolos *visibles*. El relato del historiador sosteniendo en la mano los procesos verbales y describiéndonos las cintas, el fresco de la gran fiesta de familia en el centro del campo, conjuran la perturbación de la palabra.

[6] *Ibid.*, p. 327.

Transforman lo *dicho*, siempre ya dicho, siempre efecto y soporte de anacronismo, en *algo visible*. Y este visible muestra el sentido que la palabra no podía expresar. La verdad del relato se funda sobre la reserva de sentido de las cartas exhibidas y ordenadas. Pero esta reserva de sentido nos remite ella misma a los verdaderos locutores: no los escritores públicos, los eruditos o los pedantes de pueblo que se encargan de redactar las cartas de los iletrados, sino las potencias de la vida –del nacimiento, del crecimiento y de la muerte– , las potencias de un sentido que habla más directamente en los frescos restituidos por el historiador que en las cartas de amor demasiado escrupulosas de los pobres.

No es que la palabra de los "pobres " sea vana, que haya que desbrozar las palabras de su inexactitud hasta el extremo de dejar la página en blanco. Al aserto real-empirista Michelet le opone otro: los hablantes jamás hablan en vano. Su palabra siempre está llena de sentido. Simplemente, ignoran este sentido que los hace hablar, que habla en ellos. El papel del historiador consiste en liberarlos de esta voz. Para ello, debe anular la escena donde la palabra de los pobres despliega sus acentos *ciegos*, para llevarla a la escena de la visibilidad. Debe conducirla al silencio para que hable la voz muda que se expresa en ella y para que esta voz haga sensible el cuerpo verdadero al que pertenece. Lo que es válido para el escritor del pueblo lo es más aún para el orador de las grandes ciudades. Y el retrato del gran orador y mártir lyonés Chalier es la mejor ilustración. De este tribuno, como de los otros héroes de la elocuencia revolucionaria, Michelet no nos da la menor frase del menor discurso. Sería poner su palabra fuera de la verdad, en esta lógica de la *mímesis* en la que los oradores revolucionarios imitan a Tácito imitando a Percenio. De él nos cita un solo texto: su testamento, su palabra como muerto. Es sólo en tanto muerto como habla el actor revolucionario, hace pasar la voz de la vida que se expresa en él. Si no hay lugar para hacerlo hablar a Chalier, es que no es un individuo que hable por su boca. En efecto, ello queda revelado por el acento "extraordinario" de lo poco que nos queda de sus discursos proféticos:

> Se siente demasiado este profeta; este bufón no es un hombre. Es una ciudad, un mundo enfermo, es la queja

> furiosa de Lyon. El profundo fango de las calles negras, hasta aquí mudas, se hace oír en él. En él comienzan a hablar las viejas tinieblas, las húmedas y sucias casas hasta aquí avergonzadas del día; en él el hambre y las viejas, en él el niño abandonado, en él la mujer manchada; tantas generaciones pisoteadas, humilladas, sacrificadas, se despiertan ahora, se incorporan, cantan desde su tumba un canto de amenazas y de muerte ... Esta voz, este canto, estas amenazas, todo esto se llama Chalier.[7]

La diferencia del nombre a la palabra, esta diferencia que hace la cruz y las delicias de los cazadores de homonimias, encuentra aquí su solución. El paradigma de la historia republicana tal como la funda Michelet es el de una sinonimia generalizada. El nombre de Chalier es sinónimo de la voz que pasa a través de él, sinónimo de todos los lugares y de todas las generaciones que se hacen oír en su palabra. Sucede con el nombre de los oradores lo que con las palabras de sus discursos. Es el fango de las calles, son las húmedas y sucias casas las que hablan en verdad en las profecías del Ezequiel lyonés. Análogamente, son las siegas, las flores y las fragancias del campo que se dicen en las cartas de las federaciones: verdad del proceso verbal que el relato manifiesta haciendo al proceso verbal mismo similar a su verdad, transformándolo en flor de las siegas:

> Estos procesos verbales de las comunas rurales son como flores salvajes que parecen haber crecido en el seno de las cosechas. Allí se respiran los fuertes y vivificantes olores del campo durante ese buen momento de fecundidad. Allí uno se pasea entre las espigas maduras.[8]

¿Se dirá que esta evocación campestre, así como la del fango lyonés, pertenece a la prehistoria literaria de la ciencia histórica? Sería ignorar cómodamente lo que quiere decir literatura, para mejor ignorar lo que la literatura hace aquí por cuenta de la ciencia. En efecto, la metáfora florecida es algo muy diferente a un ornamento del relato. Hace *sensible* el sentido de los procesos verbales. Y lo hace de una manera bien definida. El juego de las

[7] *Ibid.*, t. II. pp. 532-533.
[8] *Ibid.*, t. I. p. 329.

sensaciones que organiza entre la vista, el olfato y el tacto excluye cuidadosamente un sentido, el oído, el que se presta a la vanidad sonora de la palabra. La metáfora literaria identifica el "contenido" de las cartas de amor inexpertas con el sueño de la utopía historiadora: la presencia del presente, la presencia en el presente. Sitúa las figuras poéticas del discurso historiador que incluso hacen a la articulación del relato braudeliano. Instituye la intercambiabilidad entre los signos y los privilegios del relato y los del discurso. En efecto, es Michelet quien opera esta revolución mediante la cual el relato del acontecimiento se vuelve relato de su sentido. Lo hace ejemplarmente en la exhibición de la historia, sosteniendo las cartas y poniéndose en condiciones de contarnos no su contenido sino el sentido de su contenido; de *contar*nos este sentido en lugar de producirlo como la *explicación* del contenido de los relatos. El discurso del erudito se hace relato ("He encontrado todo esto intacto, ardiente como ayer ...") para que el relato pueda hacerse discurso, para que su desarrollo autónomo –ese desarrollo donde, dice Benveniste, "nadie habla"– pueda sostener sobre un mismo registro la evocación del acontecimiento pasado ("Primero el anciano preside ... El amable batallón marcha ataviado con vestido blanco ...") y la explicación de su sentido ("Todos los viejos emblemas empalidecen ... el verdadero símbolo se encuentra en otra parte ... Este símbolo para el hombre, es el hombre"), para que pueda situarlos en el mismo presente que es el del sentido presente en el acontecimiento ("Todo esto *hoy* o empalidece o desaparece").[9]

La intercambiabilidad entre la presencia del autor en su discurso y su ausencia en la autonomía del desarrollo narrativo queda sellada en el presente en este discurso-relato fundador. Michelet es el iniciador de esta revolución en el sistema de los tiempos que caracteriza la escritura de la nueva historia. No es que renuncie, por su lado, a los usos y prestigios narrativos del pasado simple.* Pero rompe el sistema de oposiciones que lo

* El pasado simple –*passé simple*–corresponde, respecto del presente, al pretérito indefinido español. Pero a diferencia de éste, su uso es exclusivamente escrito, literario. [N. de la T.]

[9] *Ibid.*, págs 324-331.

oponía al presente de las declaraciones, comentarios o máximas. Lo borra insensiblemente, en provecho del presente, para marcar la inmanencia del sentido en el acontecimiento. El relato de la fiesta de la Federación presenta un notable entrecruzamiento de los tiempos. El historiador parece primero tomar sobre él el marcamiento del pasado ("He encontrado todo esto...") para presentificar mejor la fiesta en su esencia ("Todos los viejos emblemas empalidecen... El anciano primero preside...") De allí el relato se desliza al pasado simple para dar sus referencias ("En Saint-Andéol, el honor de prestar juramento ... fue concedido a dos ancianos"). Vuelve al presente para imponer la potencia del acontecimiento ("El amable batallón marcha ataviado con vestido blanco ..."), hacer familiares a sus actores ("Es que mañana hay que trabajar ...") o sacar moralejas de la historia ("Se separa a las mujeres de la vida pública; de sobra se olvida que tienen verdaderamente más derecho que nadie"). Se cristaliza en el imperfecto para esencializar la escena ("Y esto se hacía en pleno campo..."). En fin, deja abolido todo marcamiento temporal para absolutizar, en la frase nominal, el sentido del acontecimiento ("Fin del símbolo convenido. Todo naturaleza, todo espíritu, todo verdad").

En efecto, *todo verdad*, allí donde desaparecen las distinciones de tiempos, de modo y de persona que ponen a la verdad en cuestión relativizando el acontecimiento o la posición del narrador. La frase nominal que Michelet arranca a su uso tradicional –la intemporalidad de la máxima– para hacerle puntuar el tiempo de la historia, no es un simple efecto de estilo personal. Si Lucien Febvre lo ha conservado y transmitido piadosamente en la escuela de los *Annales* es porque define una estructura poética esencial del nuevo saber histórico. No es simplemente el interconector cómodo de los tiempos del discurso y de los tiempos del relato. Es, mucho más profundamente, la neutralización de la *apariencia del pasado*. Esta apariencia es la cruz del historiador, la que motiva su recurso desesperado al "sociólogo contemporáneo". La apariencia de pasado toca lo que está dicho de no-verdad: incertidumbre, muerte, inesencialidad. La frase nominal borra esta no-verdad. Es una afirmación sin pasado y una afirmación sin sujeto. Todo indicador de distancia, toda marca de sospecha se desmorona al poner al acontecimiento a distancia o

al narrador en perspectiva. Por consiguiente resulta emblemática de este estilo de la historia que Michelet inventa para conjurar la perturbación de la palabra y adjudicar a la historia el modo de verdad de la que es capaz.

Pues de lo que se trata es de la verdad, en tanto que la verdad significa más que la exactitud de los hechos y de las cifras, la confiabilidad de las fuentes y el rigor de las inducciones, en tanto concierne la modalidad ontológica a la que un discurso se destina. Este fango de las ciudades o esas flores de los campos que hablan en lugar de los tribunos de club o de los escritores de ciudad nos advierten suficientemente al respecto. Nos ubican en el terrreno de la verdad tal como lo han definido para el pensamiento occidental algunas proposiciones y algunas preguntas de Platón: la condena de la letra muerta en nombre de la palabra viviente; la crítica de la mentira de los poetas; la cuestión de saber si hay una idea del fango. A estas condenas y a estas aporías le poética micheletiana contribuye con el aporte de las respuestas adecuadas para dar a la nueva historia no simplemente un método –incluso una respetabilidad– científico sino un estatuto de verdad. Le otorga al fango, no la idea –con la que nadie tiene qué hacer– sino la voz que le da cuerpo y que convierte los signos muertos de la escritura en su verdad viviente. Y lo hace utilizando los medios de la poesía para invalidar la no-verdad poética.

En efecto, para entender lo que significa el intercambio lingüístico de las formas del discurso y las del relato, hay que reconocer el reglamento de una vieja deuda de la filosofía con la poesía, del pensamiento de lo verdadero con el arte mimético. En el tercer libro de la *República*, Platón clasificaba las diversas formas poéticas según su grado de falsedad. Esta falsedad era para él tanto mayor cuanto que el poeta ocultaba su propia intervención detrás de la imitación de sus personajes. La poética menos tramposa era aquella en la que el poeta establecía una distancia con sus personajes, se dejaba ver como el sujeto hablante de su poema: aquella donde dominaba el modo del relato, de la *diégesis*. La más engañosa, en cambio, era aquella en la que el *yo* del poeta y la instancia del relato se ausentaban. Entonces triunfaba, de un modo ejemplar en la escena trágica, la ilusión de la *mímesis*. El poeta hacía como si las palabras de su

invención fueran las de Orestes o Agamenón, las de los personajes que se expresaban en su nombre propio. Esta condena de la *mímesis* trágica corría pareja, en Platón, con la de la democracia. La ilusión trágica correspondía por sí misma al reino democrático de la apariencia y la vanidad, donde la arbitrariedad del orador y del *demos* se reflejaban una y otra interminablemente.

Si bien la condena conjunta de los poetas y la democracia ha sido suficientemente comentada, quizá no se ha prestado suficiente atención a la manera como se modula, en la oposición de la *mímesis* y la *diégesis*, de la imitación y del relato. La importancia de esta modulación es que diseña el relieve de las condiciones de un posible rescate de la poesía. ¿Acaso el relato, utilizando sus poderes antimiméticos, no sería capaz de otorgar a la poesía un régimen de verdad? ¿Y por qué no a la democracia? Ahora bien, este uso es justamente el que inventa Michelet, el demócrata preocupado por convertir la democracia en verdad, por sustraerla a los prestigios de la retórica y a las violencias de la tragedia. Usa los poderes del relato para destruir el sistema de la *mímesis*, ese juego de espejos de las bellas letras y de la política donde Tácito, al imitar a Percenio, era a su vez imitado por todos los Percenios. La *mímesis* no definía solamente los viejos cánones de las bellas letras. Era asimismo el arma que les regateaban los latinistas y los oradores del pueblo, el principio de todos esos pueblos de teatro que les dan a los reyes una mala muerte: una muerte regicida y no republicana, retórica y no científica. Destruir la primacía de la *mímesis* era la exigencia común para que la democracia se sustrajera al reino de la palabra excesiva y para que la historia de la vida profunda de las masas sucediera a la crónica real. Esto es lo que opera el relato fundador. Hace pasar la "palabra a los pobres" de un régimen de sentido a otro, aquel en el que la voz del pueblo ya no es la de los oradores. Michelet sustituye las comillas que darían la palabra a un pueblo de teatro, que repite los estereotipos del amor de la patria, por un relato, el relato de este amor que no dice ninguna carta de amor: un relato antimimético. El relato sustrae las palabras a las voces de la *mímesis* para otorgarles otra voz. Separa su sentido, lo reserva al abrigo de nuevas imitaciones y de nuevos giros de lenguaje. Al hacer hablar al fango o a las cosechas en lugar de los oradores y los escritores del pueblo, arraiga en su lugar el reino

político del pueblo y su historia erudita. Da cuerpo a este lugar para que la voz de este cuerpo pacifique su tumulto. Sitúa al mismo tiempo al sujeto de la democracia y al objeto de la ciencia.

La ciencia histórica no se gana contra las tentaciones del *relato* y de la literatura; se gana por el encadenamiento de la *mímesis* en el relato. No se gana pese a los excesos del romanticismo; se gana en el seno mismo de este movimiento llamado romanticismo, que significa en primer lugar el fin del reino mimético y la transformación de las reglas de las bellas letras en la incondicionalidad de la literatura.[10] Es afirmándose en su absolutidad, desligándose de la *mímesis* y de la división de los géneros que la literatura hace posible a la historia como discurso de verdad. Lo hace por medio de la invención de un nuevo relato. Al asegurar el deslizamiento de los tiempos y de las personas en el presente del sentido, este relato funda mucho más que la elegancia de un estilo. Fija la manera de ser que conviene simultáneamente al pueblo y a la ciencia. La literatura da su estatuto de verdad al papeleo de los pobres. Suprime y mantiene al mismo tiempo, neutraliza con sus propias vías esta condición que hace posible a la historia e imposible a la ciencia histórica: la propiedad desafortunada que tiene el ser humano de ser un animal literario.

Esta *literariedad* del actor histórico queda neutralizada por el doble relato que exhibe las letras y las hace desaparecer en la pintura de lo que expresan. Este dispositivo literario de sustitución proporciona la respuesta a la pregunta: ¿cómo hablar en verdad de la revolución de los hijos del Libro, marcar la distancia entre papeleo de los pobres y de su verdad sin que esta distancia sea el simple no-lugar de la palabra confrontada a la cosa? La respuesta es dada en el doble relato que, al anular la letra, la transforma en reserva de sentido y hace visible dicho sentido. En efecto, cada uno de los dos relatos define una posición de saber frente a una ignorancia: saber, frente al lector o al alumno, del investigador que ha abierto el armario; saber, frente a los habladores inexpertos, del erudito que ha acomodado las cartas en el armario para decir aquello que, en su prosa, se expresaba sin

[10] Al respecto remito a Philippe Lacoue-Labarthe y a Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, Le Seuil, 1978.

que ellos lo supieran. El juego de lo oculto y lo visible por el cual la ciencia se manifiesta como tal se instaura en la distancia de esta doble ignorancia.

Hemos aprendido que sólo hay ciencia de lo oculto. Y la producción de este *oculto* es una operación poética esencial para la constitución del saber histórico. Por consiguiente es necesario entenderlo bien y no ceder a la imaginería populista que nos mostraría al historiador ocultando las cartas y cerrando el armario para asegurar su privilegio de erudito despojando al pueblo creador y dolido de su saber y su voz. Ordenar las cartas de amor, que siempre dicen mal lo que significan, es sustraer no la carne viviente del pueblo sino, por el contrario, su ausencia de carne. Es sustraer la ausencia o la traición que se encuentra en el centro de la carta de amor más sincera: la traición consiste simplemente en que, detrás de las palabras, jamás hay sino palabras, ausencia que la literatura, según el uso de sus poderes, expone o disimula.

Para entenderlo, lo mejor es comparar el relato de Michelet con otra práctica literaria que exhiba otras cartas de amor dirigidas por iletrados a la patria revolucionaria. En la serie de breves relatos que forman la trama de la *Cavalerie rouge*, Isaac Babel inserta cartas escritas –supuestamente escritas– por los cosacos de Kouban convertidos nuevamente en soldados de la revolución en el frente polaco. Por ende, el intelectual comprometido con la caballería roja imita las cartas de amor escritas por verdaderos cosacos a la patria soviética. Pero, por supuesto, los cosacos de Kouban son incapaces de escribir estas cartas, de decir su amor. Y su prosa no puede hacer más que encadenar con las fórmulas reglamentarias los estereotipos de lirismo soviético. Los verdaderos cosacos cuyo ampuloso hablar imita el novelista imitan ellos mismos, a su vez, los artículos de fondo de su diario, al que hacen llegar sus cartas, *Le cavalier rouge*. Pero entonces, ¿quién puede redactar estos artículos de fondo sino el intelectual de la compañía, el escritor judío Isaac Babel o algún otro de sus congéneres? Círculo perfecto de la *mímesis*, donde se nutre una doble sospecha, literaria –¿quién habla?– y política: ¿quién ama realmente, no en las palabras, la patria soviética? Jamás este amor encontrará cómo decirse en el hablar nativo de los cosacos. Jamás Isaac Babel conseguirá hacer sentir el aroma de las estepas

de Kouban. Detrás de las palabras de amor, no hay ni fango negro ni pueblo en flor. Sólo está la traición y la muerte, la muerte que van a volver a encontrar los cosacos de Boudienny, la que viene a ser el traidor Isaac de Babel, incapaz de encontrar las palabras para describir y exaltar la nueva vida.

Esta es la traición o la ausencia que lacra el relato micheletista. Por más que Chalier sea un falso lyonés, un extranjero oriundo del reino del Piamonte, hay, detrás de su nombre y de sus palabras, todo lo que le falta al escritor militante soviético y a sus héroes. Están las nieves de Saboya y los caminos de los peregrinos, están la voz de las calles y la de las generaciones. Al ordenar sus cartas, Michelet clausura la ausencia. Da cuerpo al pueblo para la democracia y para la ciencia. Su operación literaria cierra las puertas a la literatura en el sentido en que se lo entiende comúnmente: a la vanidad de las palabras que sólo son palabras. El juego de la letra agazapada asegura que las palabras jamás son "sólo palabras". No hay palabras sin cuerpo, nombres de nada o de nadie. Al resentimiento infinito contra el engaño de los homónimos puede imponérsele el reino general de la sinonimia en cuanto se les da a las palabras no su referente, siempre azaroso, sino la voz por la cual tienen un cuerpo. El doble relato asegura el objeto de la historia contra toda traición de las palabras al poner en escena una doble autoridad: la autoridad del erudito, la del hombre de los archivos que se atiene a la fuente de la ciencia y transforma la letra siempre engañosa en reserva exacta de saber; pero también la autoridad de este nuevo socio a quien el erudito hace hablar haciéndolo callarse, el *testigo mudo*.

La sustitución de la *mímesis* por el relato inventa, en efecto, este personaje del testigo mudo, esencial para la posición de la historia como ciencia. Esta invención no se resume en ninguna parte mejor que en algunas líneas, aparentemente "retóricas", de los *Origines du droit français*. Al exponer el derecho a partir de lo que el romanticismo plantea como su verdadero origen, no la propiedad sino la filiación, Michelet encuentra la práctica antigua de la exposición de los niños: historia de niños abandonados que no sólo evoca las crueldades de la costumbre antigua sino también los grandes relatos fundadores de nuestro pensamiento, la historia de Moisés y Edipo. Ahora bien, Michelet deja de lado desde el primer momento esta crueldad material o simbólica. No

hay jamás –nos dice– niño verdaderamente abandonado. Todo niño es recogido en la maternidad de la naturaleza: "La hez de la humanidad, entregada a la naturaleza, era muchas veces bienvenida. La ruda madre la adoptaba, tapizaba su frío lecho con hojas, lo acunaba con el viento del norte, lo nutría con la leche de las lobas, de la médula de los leones". Por lo tanto no hay niños abandonados. Pero lo esencial para nosotros queda dicho en las frases siguientes que dan a esta posición su equivalente en el orden del sentido: no hay dolor que no encuentre su voz. Toda palabra perdida es reemplazada por una voz que manifiesta su sentido: "¿Cuáles eran las quejas de las madres? Sólo ellas podrían decirlo. Hasta las piedras lloraban. El propio océano se emocionó al escuchar la Dánae de Simónides".[11]

En dos oraciones quedan aquí resumidas las dos operaciones que definen la revolución del discurso historiador: una puesta en reserva de la palabra y un desplazamiento de su cuerpo. Puesta en reserva de la palabra: sólo ellas –las madres cuya voz se ha perdido– *podrían* decirlo. El condicional introduce aquí la figura de una contra-preterición. Es el envés exacto de lo que es la preterición en una tradición retórica: una *mímesis* inconfesable. La preterición representa por fraude aquello que no conviene representar:

> Podría pedir que se ponga ante vuestros ojos
> Esa rara y gran proeza de un brazo victorioso...

A la inversa de esta presentación denegada, el condicional efectúa aquí un efecto de sustracción: un efecto anti-retórico, antimimético. El condicional sitúa la queja de las madres –esa queja que la poesía de hecho no ha cesado de imitar– en el orden de lo inimitable. La única que podría decir el dolor está ausente, muda, a la misma distancia de toda imitación que la constelación celeste del Perro de todo animal ladrador. Ubicado bajo el signo de lo inimitable, el contenido de la narración recibe su marca de lo verdadero. El sujeto que no se puede imitar se vuelve el garante de lo verdadero, testigo de que una palabra tuvo lugar, de que se expresó un sentido, mudo en lo sucesivo, que hace hablar

[11] Michelet, *Oeuvres complètes*, Flammarion. 1973, t. III, p. 607.

nuevamente en un discurso radicalmente diferente que el de la *mímesis*. La imposibilidad de esta imitación produce el testigo mudo que detenta la verdad de la ciencia, que la detenta sin poder él mismo entregarla. La figura de la que hablaría –la instancia legitimante de la narración– se vuelve la de un testigo mudo –la instancia legitimante del saber.

Simplemente hace falta un desplazamiento del cuerpo de la voz: el que hará hablar al pueblo delfinés o al fango lyonés pero que aquí se expresa como su grado cero: "Hasta las piedras lloraban. El propio océano se emocionó al escuchar la Dánae de Simónides." Un discurso de aquello que no tiene el hábito de hablar, un discurso del lugar y de las cosas, viene a hacer eco, es decir sustituto, a la madre, única que podría decir, a la madre inimitable. Las piedras lloraban, el océano se emocionó. Hay un lugar materno de la palabra que habla para la madre muda. Está el océano que recoge y hace pasar a Dánae, su hijo y su voz.[12]

¿Son pura literatura estas dos líneas que hacen llorar a las piedras de papel y un océano de poesía? ¿Cómo no sorprenderse, sin embargo, por su parentesco con enunciados de historiadores serios: "Como historiadores, lo abordamos mal. Como a los embajadores, nos recibe con la más fina de las cortesías..." o bien "La muerte de Robespierre nos hace pasar de Cochin a Tocqueville"? Si entendemos de entrada estas frases, en la inverosimilitud de lo que cuentan y en la claridad de lo que significan, ¿no es acaso en razón del exceso inicial por el cual Michelet crea el régimen particular de su significancia? Este exceso inicial es el de una frase que crea para la historia un lugar de verdad mediante un relato –o un mito– en sí mismo inasignable en términos de verdad o de falsedad.

En efecto, hay tres maneras de tratar al mito. Está la de Simónides el poeta, que recibe de la tradición la historia de Dánae, encerrada en un cofre por su padre y así entregada a las

[12] Si Michelet habla de océano y no de mar no es por deferencia hacia la vieja divinidad hesiódica. Es en su propia "mitología" donde el Océano toma una significación determinada. El Océano es el mar en tanto tiene una voz. "El Océano es una voz [...] Como es el crisol fecundo donde comenzó la creación y continúa en su potencia, tiene su viva elocuencia: es la vida que habla a la vida", *La mer*, París, 1861, pp. 400 y 401.

aguas con su hijo, Perseo. En este marco, se dedica a imitar las quejas de Dánae. Está la manera de los mitólogos que interpretan estas historias míticas y tratan de aislar su nudo sustancial. Ello puede ser, a la manera de los alegoristas, una verdad profunda oculta bajo el ropaje de la fábula. Ello puede ser, a la manera crítica, la expresión de un sentimiento primitivo: tal sorpresa o tal terror primero de la humanidad figurada en el lenguaje ordinario de la fabulación. Así procede por ejemplo el maestro de Michelet, Vico, cuando nos explica el nacimiento de Zeus en la imaginación helénica. Nos muestra a los griegos arcaicos, estupefactos y aterrorizados por el fenómeno del rayo y atribuyendo la causa a un dios de quien suponen les habla a través de estos signos.[13]

Ahora bien, Michelet toma una tercera vía. No repite como los poetas las quejas de Dánae. No se pregunta como los mitólogos lo que podían significar las fábulas griegas sobre los amores de Zeus. La escritura romántica, la que hace posible la nueva historia, se sitúa de entrada más allá de la alternativa clásica de la ingenuidad mimética y de la ciencia interpretativa. Estas suponían siempre una exterioridad: la del modelo que se imita o la del sentido oculto detrás de la fábula. Michelet, en cambio, se instala en la continuidad de la narración que excluye las dos figuras de la exterioridad, la imitación y la interpretación. No tendría sentido preguntarse si Michelet creía en la historia de Dánae. Como tampoco preguntarse por qué incluye en su demostración una historia en la que no cree. La narración es la liquidación en acto de estas cuestiones. Prueba justamente por sí misma, en su continuidad que suspende toda cuestión de creencia, que no hay exterioridad respecto del sentido, que no hay no-sentido. La narración establece que el no-sentido no puede ser. Dice la inmanencia del sentido –de un mismo sentido a todo lo que se dice. Todo habla según la misma modalidad: el desplazamiento de la palabra sonora a la voz de un testigo mudo. El relato de las piedras o del océano que lloran da a la historia su mitología fundadora. Y *mitología* debe entenderse fuera de toda referencia panteonesca y de toda fantasmagoría de arquetipos. *Mitología*

[13] Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, Armand Colin, 1983, pp. 110-111.

quiere decir aquí muy exactamente *relato-discurso*, la equivalencia del relato y del discurso: el *mythos* que es un *logos*, el relato que da razón, la ciencia que se da bajo la forma de un relato. El *mythos* primero del viaje acompañado de Dánae y de Perseo es el relato mismo del *logos*. Lo propio del *logos*, según la etimología romántica del *legein* griego, es recoger: devolver a todo niño su madre, a todo dolor su voz, a toda voz su cuerpo; es llevar toda palabra, como toda madre, a buen puerto, en la seguridad de la narración habitada por su sentido, de la narración que no deja lugar al no-sentido. Esto que es propio del *logos*, la literatura debe mostrarlo contra ella-misma. La Dánae de Simónides, el poeta, es una ficción. Pero del tejido poético se puede extraer lo que Simónides no dice: esos sollozos del mar y de las piedras. Se los puede volver verdaderos, se los puede hacer pasar del lado de la verdad. El lado de la verdad es aquel en que las palabras ya no están escritas en el papel o en el viento, sino grabadas en la textura misma de las cosas. Es el lugar de una expresividad y de una significancia que se oponen a estas palabras siempre contaminadas por la mentira de la *mímesis*. La *verdad*, nos dice Michelet, se lee mejor en los llantos que en las palabras, mejor en la disposición de las cosas que en la ordenación de los discursos. Se lee mejor allí donde la persona no busca hablar, no busca engañar. La teoría del testigo mudo anuda dos enunciados a primera vista contradictorios. Primeramente, todo habla, no hay mutismo, no hay palabra perdida. En segundo lugar, sólo habla verdaderamente aquello que está mudo.

"Guardián de la tierra, monumento del hombre, la tumba contiene un testigo mudo que hablaría si fuera necesario."[14] Antes de sonreír por el fantasma "necromántico" de Michelet, hay que reconocer la figura de la estructura lógica que él imagina: sólo habla aquel que *hablaría*. Y no, sobre todo, aquel que *hablaba*. El condicional –el anti-perfecto– de la palabra en reserva, de la palabra en la tumba, es el único que puede fundar el presente sin falsedad del relato histórico. Sólo habla aquel que solamente *podría decir*. La voz muda del condicional es aquella que no nos puede retornar sino por la piedra de la tumba o los llantos de las rocas: una voz sin papel, un sentido inscripto con

[14] Michelet, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 610.

dureza en las cosas, que se puede leer, que se *podría* leer sin fin en la materialidad de los objetos de la vida cotidiana: "*Habría* que poder enumerar aquí todos los signos mudos por los cuales el hombre se ha dicho y repetido este espléndido misterio: símbolos del vestido que recuerda con una voluptuosidad casta la confusión de dos existencias; símbolos de las ocupaciones domésticas que expresan la armoniosa diversidad de los trabajos; símbolos de la casa que prometen la dulce sociedad de la vida entera".[15] Hay aquí, sobre el matrimonio, como antes sobre la filiación o la muerte, un poco más de pathos de lo que nuestras orejas positivas pueden soportar. Pero estos símbolos de los trabajos y de los días, estas historias de parentesco y de casas, de piedras y de muerte, abren justamente nuestros talleres de historia. Y lo que abre este condicional que los hace presentes es precisamente la condición de la escritura historiadora nueva: el orden simbólico cuyo testigo mudo es el guardián casto o muerto.

Este mundo de los testigos mudos que el historiador lleva a una significancia sin mentira es, en efecto, aquello que la historia de nuestro siglo reivindicará como su dominio: en el lugar de las cartas de embajadores o del papeleo de los pobres, la multiplicidad de las palabras que no hablan, de los mensajes inscriptos en las cosas. El exceso "romántico" de Michelet no es sino el exceso de la fundación, del orden simbólico que hace posible el desciframiento de una historia más sobria: desciframiento de estos territorios donde se leerá el carácter, la acción y las imposiciones de aquellos que los han producido y que los han transformado en retorno; desciframiento de todos los monumentos y de todas las huellas de lo que se llamará civilización material: el mundo de los objetos y de los instrumentos, las prácticas de lo cotidiano, los usos del cuerpo y las conductas simbólicas: todo el dominio, sucintamente, de las grandes regularidades de la vida material y de las lentas mutaciones de la historia de las mentalidades que Michelet, el padre a la vez honrado y molesto de nuestra historia erudita, ha abierto para ella. Si nuestro siglo ha podido oponer la solidez de este universo a la vanidad de las letras pero también a la verborragia romántica del autor de la *Historia de Francia*, es

[15] *Ibid.*

porque éste la ha marcado inicialmente como el espacio de un *todo habla*, porque ha marcado los pliegues del territorio o la erosión de las piedras, los objetos domésticos o los gestos de la vida cotidiana como escena de un discurso ininterrumpido, porque los ha instituido como testigos mudos, portadores de una inscripción y de un mensaje. Ha hecho con ellos las piezas desprendidas de una configuración de sentidos que se constituye por obra de un nuevo *collage* de una configuración simbólica, en el sentido originario del *symbolon*: el objeto quebrado en dos, cuyos dos pedazos, nuevamente reunidos, testimonian la alianza.

La alianza primera entre todas es la alianza del cuerpo y la voz, es decir, en última instancia, la alianza de la madre y el niño, de la instancia materna del sentido y de la instancia filial y masculina del discurso. El viaje de Dánae acompañada de su hijo cuenta exactamente esta lógica del sentido. Este niño que el océano lleva a buen puerto con su madre tiene un nombre célebre en la mitología. Es Perseo, el vencedor de la Medusa, la de la cara petrificante, el héroe liberador de Andrómeda y de su madre, el héroe liberador de la mujer en general, de la maternidad del sentido que lo ha llevado primero y que luego debe liberar de la piedra que la retiene. En efecto, al libro de los niños abandonados, recogidos y parricidas, Michelet agrega una página singular. Pone en escena a un hermano menor de Edipo y de Moisés. Si Perseo es encerrado en una caja con su madre, es que el oráculo ha predicho a su abuelo Acrisias que el hijo de su madre lo mataría. De donde las precauciones de Acrisias y lo que se sigue: Dánae encerrada en su torre, visitada por la lluvia de oro y entregada a las aguas en castigo con su hijo. Pero Perseo es un Edipo feliz. Lejos de casarse con su madre, la liberará de un marido indigno. Y no matará a su abuelo sino por el azar de un accidente de estado. El mito de Perseo ofrece así la versión más optimista de la herida del sujeto hablante: el niño recogido en cuanto es abandonado por la maternidad de la naturaleza y del sentido pagando exactamente su deuda al liberar a su madre y a la naturaleza madre que lo ha llevado: la matriz terrestre por la cual hay palabra y hay sentido, con el solo riesgo de que este sentido esté a su vez relevado y liberado por el niño que ha llevado.

Se sabe que este mito poético de la historia es para Michelet un mito indisolublemente político. La teoría del símbolo mantiene estrictamente unidos los tres contratos, narrativo, científico y político, del historiador. Lo que debe suceder a las genealogías y a los emblemas de la realeza es un pensamiento nuevo de la transmisión del sentido y de la descendencia legítima, una nueva relación entre la filiación de los cuerpos y el orden del discurso. Para la política democrática y para el relato histórico erudito, Michelet inventa este pensamiento de la filiación entre el orden materno y poético de la naturaleza y el orden masculino de la ciencia sobria y la república del derecho. Inventa el orden simbólico en el cual debe desplegarse un movimiento que es al mismo tiempo de progreso y de retorno. El hombre es su propio Prometeo. Es la estatua que se extrae ella misma del mármol, el hijo que se arranca al universo femenino primero de la naturaleza y de la gracia. Pero este movimiento de la gracia hacia la justicia, del simbolismo primero hacia el orden racional sólo es posible por el movimiento de retorno que restablece la filiación siempre amenazada de perderse. El hijo debe reconocer su lazo primero, su deuda para con el origen terreno y materno del sentido común para mejor transfigurarlo en los equilibrios austeros de la razón y de la justicia. El trabajo del historiador es el pago de esta deuda, el restablecimiento de este lazo entre la república del derecho y su tierra original. Es por ello que debe comenzar por retornar a su fuente, por volverse niño para entender el sentido en el estado de in-fancia, el sentido de no hablante, inscripto en la textura de las cosas. Es a este precio que resulta posible unir la república a su suelo y a su pasado, los eruditos y los políticos a su pueblo.

Seguramente estamos muy lejos de esas leyendas maternas y de esos deberes filiales. Pero la irritación legítima del historiador serio respecto de estas niñerías puede leerse al revés. La fortuna positiva de las ciencias sociales es también lo que nos queda de una utopía política perdida. El sueño de Michelet, como el de Comte o de Durkheim, de Mauss o de Lucien Febvre, pudo desvanecerse. La nueva fábula de Dánae configura el nuevo régimen del sentido, el nuevo orden simbólico en el cual la historia erudita puede encontrar su lengua y su sintaxis, entre la crónica muerta de los soberanos y la conversación invasora de los pobres.

Así, la perturbación del papeleo de los pobres, esa perturbación que invade el tiempo perdido y coloca a la historia fuera de la verdad, requiere para calmarse una teoría determinada de las relaciones entre el orden del discurso y el orden de los cuerpos; una teoría determinada del sujeto hablante, de las relaciones entre el sujeto, el saber, la palabra y la muerte. Supone, en síntesis, una cierta idea del inconsciente y una cierta práctica del psicoanálisis.

Esta idea se deja representar en el mito de Perseo, el hermano menor, el hermano feliz de Edipo. Pero el Edipo que conoce Michelet es él mismo un héroe feliz que no amenaza ni con incesto ni con parricidio. A la inversa del héroe de Sófocles, la única falta que podría cometer sería la de fallar a su deber de búsqueda, no ocuparse más de sus padres. Sería faltar a su misión, que consistiría en liberar el sentido materno cautivo, arrancarlo a su petrificación. Ninguna muerte al cabo del desciframiento. El enigma, por el contrario, no es sino muerte que hay que devolver a la vida. El historiador es un Edipo. Y Edipo es él mismo un psicoanalista en el sentido literal: un liberador de las almas. Hay que entender *almas* en el sentido antiguo: las almas a liberar son esos habitantes de los Infiernos que gimen por su

condición de sombras y suspiran detrás de la sangre de la vida terrestre. Más feliz que los viajeros Ulises o Eneas, el historiador tiene el poder de devolverlos a la vida. Pues sabe el secreto de su muerte, ese secreto que él resume en un deslizamiento ínfimo y decisivo del sentido: las almas muertas de los Infiernos son las de individuos que han muerto *demasiado temprano para saber* lo que habían vivido, que han muerto *por no haber sabido lo suficientemente temprano* lo que quiere decir vivir. Michelet les presta su pluma para que confiesen ellos mismos el secreto de su muerte, que es no haber conocido el enigma de la vida:

> Hemos muerto balbuceando todavía. Nuestras tristes crónicas lo atestiguan bastante. No habíamos alcanzado el soberano atributo del hombre, la voz distinta, articulada, única en explicar, en consolar explicando. Y, aunque hubiéramos tenido una voz, ¿habríamos dicho la vida? No la hemos sabido.[1]

"Hemos muerto balbuceando todavía": el suspenso de un participio hace indiscernibles una relación temporal y una relación causal. La vida muere del balbuceo de la vida, del retraso de la vida en saberse y en decirse ella misma. El tumulto anacrónico de las voces que hace a la perturbación de la política y del saber se liga a este anacronismo esencial al destino del ser hablante, a la circunstancia de que el vivir implica no saber lo que la vida es, a que el hecho de hablar implica no saber lo que se dice. El inconsciente es sólo la falta de ese saber de la vida propio de lo viviente tomado por la palabra. Y la muerte, a su vez, no es sino otro nombre de ese no-saber. El inconsciente y la muerte son dos nociones equivalentes, sustituibles la una a la otra. Estar muerto no es saber, estar a la espera del saber liberador sobre sí-mismo. Calmar el tumulto de las voces es calmar la muerte, sosegar la multitud de los que están muertos por no saber y por no saber decir lo que quiere decir vivir. Para liberar a las almas –los muertos– de esta ignorancia alcanza, por lo tanto, un Edipo psicoanalista que les diga su secreto:

[1] Michelet, *Journal*, editado por P. Viallneix. Gallimard, 1959, t. I, p. 378.

> Les hace falta un Edipo que les explique su propio enigma cuyo sentido no han tenido, que les enseñe lo que querían decir sus palabras, sus actos, que no han comprendido. Les hace falta un Prometeo y que las voces que flotaban heladas en el aire vuelvan a hablar al calor del fuego que ha robado. Hace falta más. Hay que escuchar las palabras que jamás fueron dichas [...] hay que hacer hablar a los silencios de la historia, a esos terribles calderones en que no dice más nada y que son justamente sus más trágicos acentos. Entonces sólo los muertos se resignarán al sepulcro. Empiezan a comprender su destino, a guiar las disonancias hacia una más dulce armonía, a decirse entre ellos y muy quedo la última palabra del *Edipo*: πάντωσ γὰρ ἔχει τάδε κύροσ. Las sombras se saludan y se calman. Dejan volver a cerrar sus urnas.[2]

Hay dos modos de leer este texto extraído del diario de Michelet. Se puede ver en él la marca del tiempo y la de las obsesiones de un hombre. Entonces se reconoce en él al niño que se complacía en los cementerios, al viudo haciendo desenterrar, para observarlo, al cadáver de su mujer, al sabio asiduo de las disecciones de sus colegas de la facultad de medicina. Se sigue así la ruta que va directamente de esta obsesión necrofílica al privilegio que se arroga el historiador de haber muerto él mismo, de pasar y volver a pasar "tantas veces" el río de los muertos para saldar la deuda de la historia con aquellos que lo llaman: "Hemos aceptado la muerte por una línea de ti".[3] Pero se puede asimismo tomar las cosas al revés, a partir de esta línea de escritura misma suspendida de la necesidad del río cruzado y vuelto a cruzar. El "fantasma necrofílico" aparecerá entonces como el elemento de un dispositivo teórico riguroso. La identificación de la muerte y del inconsciente es la inclusión de la muerte en la ciencia no como residuo sino como condición de posibilidad. La constitución de la historia en discurso de verdad se debe a la posibilidad de anudar positivamente la doble ausencia que se halla en el corazón del afecto histórico. Hay historia porque hay lo transcu-

[2] *Ibid.*, Se trata del último verso de *Edipo en Colona*: "Pues esta historia ha recibido su plena sanción".

[3] Michelet, Prefacio de 1869 a la *Histoire de France*, en *Le Moyen Age*, Robert Laffont, 1981.

rrido y una pasión específica de lo transcurrido. Y hay historia porque hay una ausencia de las cosas en las palabras, de lo nombrado en los nombres. El estatuto de la historia depende del tratamiento de esta doble ausencia de la "cosa misma" que no está *más allí* –que ha transcurrido– y que jamás ha estado allí –porque jamás ha sido *tal como lo que ha sido dicho*. El afecto histórico está ligado a la ausencia en persona de lo que nombran los nombres.

Es respecto de esta ausencia que se definen las posiciones del discurso histórico. El revisionismo asimila la condición de posibilidad de la historia a su condición de imposibilidad. Dramatiza la doble ausencia por la cual hay historia en la figura de las palabras asesinas y del regicidio en el que se abisma toda proporción de las palabras con las cosas. Michelet hace funcionar la equivalencia al revés: la condición de imposibilidad de la historia no es nada más que su condición de posibilidad. Cada una de las formas de la ausencia no es nada más que la otra. La muerte no es sino el no-saber del viviente. El engaño de las palabras no es sino la necesidad transitoria de la muerte. La doble ausencia es doble reserva de una presencia: de una vida a resucitar y de un saber que atestigua por la muerte misma provocada por su falta. Toda catástrofe de la política y del saber queda abolida en esta equivalencia de la ignorancia y de la muerte que el historiador –el hijo, el sobreviviente– apacigua con toda naturalidad: agregando a la vida transcurrida, ignorante de sí misma, el saber –el suplemento de vida– que ha faltado a su adición; pero también, a la inversa, otorgando al discurso de la historia la dimensión de la ausencia del único elemento que la sustrae a la chatura de la crónica. Hay que rescatar a la ausencia a fin de separar la historia de la traición romántica. Pero es menester el *contrato* con la ausencia, la inclusión de la muerte para separarla de la vieja crónica.

Es allí, efectivamente, donde reside el defecto principal de la historia crónica. No es la ciencia o la cantidad lo que la asusta, sino la muerte. Pretende obrar como método y como ciencia positiva rechazando las "abstracciones encarnadas", ateniéndose a los temas y a los acontecimientos que documentos indiscutibles son capaces de atestiguar. Pero el secreto de este falso rigor es el miedo a la muerte. La historia crónica no tiene una atadura

fetichista respecto de la vida y milagros de los reyes y de sus embajadores. Sus partidarios son buenos republicanos. En cambio está ligada a la continuidad de la vida y de la institución que hace suceder un rey al rey muerto y nombrar un embajador en lugar de otro. La historia positivista es renuente a afrontar la ausencia de su objeto, ese "oculto" sin el cual no hay ciencia y que no puede reducirse al archivo enterrado en su portafolios. Este "oculto" que Michelet da a la ciencia histórica es la vida oculta de la muerte. La historia crónica, por su parte, permanece adherida a esta vida que balbucea. Le resta entonces balbucear con ella o colmar los agujeros que permiten racionalizar su balbuceo. Esta racionalización tiene un nombre significativo en el "método histórico" de Seignobos. Se llama psicología. Es la "psicología" la que permite al historiador tender el hilo entre los documentos.[4] Pero entonces, ¿qué es esta psicología? Precisamente la "ciencia del alma" de aquellos que tienen miedo de la muerte, de los que rechazan el descenso liberador a los Infiernos, la identificación del alma con la muerte.

La demonología revisionista, por su lado, coloca a la muerte en el centro de sus palabras, pero bajo una figura bien precisa. Se suspende de ese escándalo del regicidio que es la muerte de la legitimidad imputable a la falsedad de las palabras. Paraliza la muerte en cabeza de Medusa y se constituye, a partir de allí, en denuncia interminable de la ideología. Pero la denuncia de la ideología no es la ciencia. No es sino su veleidad que se consume en resentimiento en relación con las potencias engañosas. El devenir-ciencia del relato histórico está más allá de la alternativa entre la muerte olvidada y la muerte petrificada. Pasa por este afrontamiento "mitológico" que incluye y suprime simultáneamente a la muerte. La inclusión de la muerte es la identificación de lo transcurrido y de lo inconsciente –de lo no-todavía consciente– que transforma la "falsedad" de las palabras y la del pasado en reserva de presencia y de saber. El testigo mudo de la

[4] "La condición para comprender un hecho social es representarse al hombre o al grupo de hombres que son su autor, y poder ligarlo a un estado psicológico, muy vagamente definido, quizá, pero suficientemente conocido para hacérnoslo comprender. Es el motivo del acto.", Charles Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, París, 1901, p. 215.

tumba es estrictamente idéntico a lo "oculto" requerido por la ciencia. La "voz" de la tumba figura bien, más allá de todo fantasma necrofílico, una racionalidad precisa, la de la ciencia histórica nueva. La voz sin lugar de los conversadores, muertos por no haber sabido lo que decían, es rescatada como voz del testigo mudo, voz legitimada por el lugar que da lugar y paso. La tumba es la muerte rescatada de su falsedad, la muerte en tanto tiene su lugar y da lugar. La "pasión" de la tumba puede llevarse a la sobriedad del juego lógico por medio del cual las producciones del ser hablante son curadas de toda mordedura de la ausencia. Todo habla, todo tiene un sentido en la medida en que toda producción de palabra es asignable a la expresión legítima de un lugar: la tierra que moldea a los hombres, el mar donde se juegan sus intercambios, los objetos cotidianos en los que se leen sus relaciones, la piedra que retiene su huella. La inclusión de la muerte y la teoría del testigo mudo son una sola y misma teoría: una teoría del lugar de la palabra.

Es en esta definición de un lugar de la palabra donde se anudan un pensamiento de la tumba y un pensamiento del suelo; una teoría de la muerte como paso de las voces y una teoría del espacio como inscripción del sentido. Sin esta articulación, se entendería mal la doble preocupación que no cesa de guiar las direcciones de búsqueda de la nueva historia hacia los territorios aparentemente distantes de la geografía y de la religión. ¿Cómo pensar la necesidad que obliga a Lucien Febvre a ir de *La Terre et l'évolution humaine* a *Rabelais et le problème de l'incroyance*, a Marc Bloch de los *Caractères originaux de l'histoire rurale française* a los *Rois thaumaturges*, o a Emmanuel Le Roy Ladurie de la *Histoire du climat depuis l'an mil* al estudio del catarismo de Montaillou? Se sabe que Lucien Febvre ha subrayado la deuda de la nueva historia hacia la geografía humana. Y ha honrado esta deuda con una obra destinada a lavar a los geógrafos y a sus émulos historiadores del reproche de "determinismo geográfico" proferido por la escuela sociológica durkheimiana. *La Terre et l'évolution humaine* busca trazar una vía intermedia entre el antigeografismo de los sociólogos y los excesos de la antropogeografía de Ratzel. Pero este combate sobre el enfrentamiento de las causas y las leyes, heredado de la edad cientista, deja en la penumbra aquello que enlaza más

profundamente el proyecto histórico nuevo a un paradigma geográfico. La "geografización" de la historia remonta de hecho a Michelet y no apunta a armar la historia de una teoría de las causas. Su efecto sería más bien, a la inversa, permitirle escapar a la gran batalla cientista de las leyes y de las causas. La "base" geográfica que Michelet proporciona a la historia, aun cuando se trate de una respuesta a la teoría de las razas, no es la sumisión de los hechos históricos a datos geográficos. Es, mucho más profundamente, una geografización o una territorialización del sentido. No se trata de la influencia del suelo o del medio. El suelo precisamente no va sin la tumba. El suelo es inscripción del sentido, la tumba paso de las voces. La "geografía" que llama a la nueva historia es en principio un espacio simbólico que otorga a los reyes una buena muerte y funda la condición primera de la ciencia histórica: que ninguna palabra permanezca sin lugar. La historia puede ser republicana y erudita por la invención de cierto psicoanálisis: de una liberación de las almas que descansa en cierto inconsciente: una geografía de lo simbólico. Es republicana y erudita por la operación "romántica" de una territorialización del sentido. Esta reparte el exceso de las palabras y la bifurcación de las voces entre tierra y mar, entre llanuras y montañas, islas y penínsulas. La muerte republicana del rey se efectúa en Michelet en beneficio de un pueblo y sin papeleo de pobres, ese pueblo territorializado que deja establecido el *Tableau de la France*: un mosaico de hombres descendiendo de tal montaña, saliendo de tal bosque, trabajando tal llanura, reflejando tal cielo o penetrados de tal bruma. La teoría micheletista del lugar descarta la posibilidad de que ninguna palabra jamás sea vana. Prohíbe el no-sentido haciendo de toda producción de palabra la expresión exacta de su causa. Así, los hijos del Libro no pueden extraviarse. Pues las voces de todo libro son, en última instancia, las voces de cuerpos territorializados al mismo tiempo que enterrados, de cuerpos modelados por el carácter de una tierra. No se trata de determinismo geológico. Las fantasías de los discípulos de Taine lo demostrarán *a contrario*: cualquier lugar se presta a engendrar cualquier carácter. Se trata más bien de la puesta en funcionamiento de un principio de expresividad generalizada, de transitividad de lo escrito a la voz, de la voz al cuerpo, del cuerpo al lugar. Se trata, en última instancia, del

juego de una sola anfibología: *el lugar es lo que da lugar*. Toda producción de palabra puede representarse como la exacta expresión de lo que le da lugar, de su propia legitimidad. Así el discurso del libro, por utópico o heterodoxo que aparezca, siempre es interpretable como una *doxa*, como la expresión de un *topos*.

Digámoslo de otro modo: no hay *herejía* posible. Se puede captar aquí la necesidad que articula el pensamiento territorial de la nueva historia con la cuestión de la disidencia religiosa. Se sabe que ésta ha figurado entre las preocupaciones mayores de los historiadores de la era de los *Annales*: increencia problemática de Rabelais, catarismo de los campesinos y de los pastores de Montaillou, herejía del molinero Menocchio, entre muchas otras. Y uno puede asombrarse primero de que la religión y sus desvíos hayan preocupado tanto a los historiadores. ¿Cómo comprender que un Lucien Febvre, durante diez años, haya desenredado menudas querellas de clérigos, olvidadas en viejos papeles, para establecer en suma que Rabelais no tenía ni podía tener otra religión que la de su siglo? La misma desproporción de este compromiso ocasionado con la nueva escala de las grandezas históricas parece indicar lo siguiente: la herejía no es un objeto particular de la historia de las mentalidades. Más bien plantea la cuestión de la posibilidad misma de una historia tal. La historia de las mentalidades es posible por cuanto la herejía está reubicada en su lugar, asignada a su tiempo y a su lugar. Pues la herejía es la esencia misma de lo que el papeleo de los pobres y la revolución de los hijos del Libro manifiestan. Es el exceso de palabra, la violencia que viene por el libro, a propósito del libro. Si la herejía desgarra el cuerpo social por razones de palabras, es que primero es la perturbación misma del ser hablante: la perturbación de la vida tomada por la escritura, de la vida que se separa de sí misma, se vuelve contra sí misma a causa de la escritura. La herejía es la vida del sentido en tanto resiste a todo juego de la naturaleza y de su simbolización, en tanto siempre es víctima de este exceso o de este defecto que analiza ejemplarmente Michel de Certeau en *La fable mystique:* por un lado, el exceso de la palabra que no encuentra su lugar, ilustrada por el destino errático del sacerdote Labadie, sucesivamente jesuita, calvinista, pietista, chiliasta y en fin –etapa mortal de la homo-

nimia– labadista; por el otro, el defecto radical de una vida enmudecida por la observancia de la Escritura, ejemplificada por la "loca" del monasterio de Tabennesi, la sin-nombre que desaparece no bien es reconocida. "De no estar jamás allí donde se la podría decir, la loca ha falsificado el contrato que la institución garantiza [...] Finalmente, ningún contrato, aunque sea el primero y el último de todos, el del lenguaje, es honrado por ella. Respetando nuestras palabras y nuestras historias, insinúa en él su mentira. Quizá, mientras que el *sym-bolos* es ficción productiva de unión, ella es entonces *dia-bolos*, disuasión de lo simbólico por lo innombrable de esta cosa."[5]

Tal es la apuesta de la herejía para la historia. La herejía es *separación*, según su etimología, pero en un sentido preciso: es, estrictamente, *dia-bólica: symbolon* resquebrajado que no se recompone, trozo de metal o de lengua que no se combina con ningún otro, hijo sin madre, voz separada del cuerpo, cuerpo separado del lugar. El conversador está sin un lugar que lo acoja, el testigo mudo no habla. La instancia de lo diabólico prohíbe el intercambio de los cuerpos que hace hablar al lugar de la verdad en el lugar de los conversadores inconscientes. Ello equivale a decir que prohíbe una historia de las mentalidades. Esta, para ser posible, debe arreglar sus cuentas con el diablo. Debe darle lugar, amarrarlo a su lugar. Y para ello debe reinterpretar radicalmente la diferencia herética, suprimir ese fuera-de-lugar que se identifica al no-sentido. El principio de esta reinterpretación es simple. Traslada lo diabólico a lo simbólico desconocido. Hace de la separación herética la simple diferencia entre dos lugares.

Una vez más, Michelet es el estricto iniciador de la revolución que funda la historia de las mentalidades. El "más inatacable" de sus libros, en el que pensó durante los veinte años de la redacción de su *Histoire de France*, *La Sorcière*, da la medida exacta de ello. Se trata de transformar al diablo, una "hueca entidad", en una realidad viviente y significante, de darle su verdadero nombre con su carne viviente. Para ello, y según la lógica "filial" del orden simbólico, hay que darle una madre. El verdadero nombre del diablo es Satanás, hijo de esta "realidad caliente y viviente", estigmatizada con el nombre de bruja por los hombres

[5] Michel de Certeau, *La fable mystique*, Gallimard, 1982, p. 58.

del Libro. El "diablo" es una criatura de papel inventada por los servidores y los imitadores estériles del verbo para desencarnar, para diabolizar a Satanás, el hijo de las fidelidades y de los sueños de la bruja. Y la misma bruja no es sino la mujer, la guardiana primera de la alianza simbólica del cuerpo y del lugar, la servidora fiel de los espíritus de la tierra y de las divinidades del hogar. La "bruja" no es sino "el crimen de la Iglesia",[6] la mujer desconocida en su función de guardiana del simbolismo doméstico y terrestre por el gobierno de los hombres solos, de los adoradores del libro muerto. Es el genio del lugar y del hogar, de ese culto terrestre negado por los contemporáneos del mundo. Satanás es el hijo, la realidad viviente de su imaginación, el sustituto de esas divinidades del lugar proscriptas por la Iglesia pero indefectiblemente vivientes "en lo más íntimo de las costumbres domésticas",[7] en el corazón del hogar, del lecho y de la cuna. Es el alma proscripta de su morada, del lugar de la transmisión, de la filiación de los cuerpos y del sentido. Lo diabólico es la simbolicidad denegada, interdicta, de la naturaleza-madre, del lugar que da lugar. No hay diabolismo, interrupción o derrumbe del sentido sino por medio de la operación de los hombres del Libro azul, de los hijos olvidados de su madre.

Michelet fija así la condición de una historia de las mentalidades: toda brujería o toda herejía, toda fantasía o todo silencio se deja llevar a su lugar, analizar como producto de una misma potencia expresiva. La aberración del otro nunca es más que la potencia desconocida de lo mismo. El anacronismo y el no-sentido están sin lugar. El diablo, en un sentido estricto, está domesticado: asignado a una *domus*, transformado en cómplice familiar del historiador. Gracias al exceso micheletista, el historiador erudito de nuestro siglo podrá lanzar una mirada divertida sobre sus peregrinaciones controladas: "El Diablo viaja seguramente a través de todos los países de Europa mientras llega a su ocaso el décimo sexto siglo y más aún durante los primeros decenios del siglo siguiente: por los altos pasajes de los Pirineos me parece incluso que abre las puertas de España". Del fuego de Michelet el Diablo sale calmado, vuelto una producción cultural

[6] Michelet, *La sorcière*. Julliard, 1964, p. 27.
[7] *Ibid.*, p. 139.

cuyas etapas y desplazamientos son referibles a diferencias de lugares y de tiempo: "Pero dejemos el inmenso tema. En este momento sólo nos interesa el problema de una disparidad, de un retraso en detrimento de los universos montañosos".[8]

Una disparidad de un lugar a otro. Un retraso de un tiempo sobre otro; es a esto a lo que "el inmenso tema" siempre puede referirse, la perturbación de la vida tomada por la palabra. A esto se reducen las deudas de sangre de la diferencia religiosa: "Todo ello es asunto de religión, consecuencia de un apretado haz de creencias y de costumbres, de herencias diversas, incluso de hábitos culinarios".[9] Para el robusto indiferentismo religioso de Braudel, el choque de la realeza muy católica y de los judíos de España puede prescindir de toda referencia al Libro y al pueblo del Libro. Se deja figurar suficientemente en el combate de la cocina con tocino y de la cocina con aceite en la cual la expulsión de los judíos se compensa por la naturalización de su cocina en un movimiento de atracción y de repulsión constitutivo de toda civilización. Y esta necesidad de "dividirse de sí misma", propia de una civilización, se comprende en última instancia según el modelo de los brotes geológicos: "Una España cristiana está terminando; el glaciar empujado por su peso quiebra los árboles y las casas que encuentra".[10] La brutalidad de esta asignación geológica en el corazón de los refinamientos de la historia a mil velocidades deja entrever lo que está en juego de la cuestión: detrás del proyecto explícito de estas páginas, que es atemperar el demasiado fácil proceso de antisemitismo hecho a la monarquía española, está la preocupación de limpiar el terreno de la historia de las irregularidades de la guerra religiosa. El historiador de las economías-mundos juega sin matices sobre lo propio y lo figurado del determinismo geológico como jugaba antes con el "peso del número" en el límite del círculo vicioso: la oleada demográfica explicaba entonces la expulsión de los judíos que servía para probar esta oleada.[11] Pero, en último análisis, siempre

[8] Fernand Braudel, *La Méditerranée..., op. cit.*, segunda edición, París, 1966, t. I, pp. 33-34.

[9] *Ibid.*,, t. II, p. 139.

[10] *Ibid.*, p. 154.

[11] *Ibid.*, primera edición, p. 357.

es una teoría del genio del lugar lo que el historiador atento de las mentalidades debe poner en funcionamiento para dar cuenta de la guerra de la escritura que devasta las sociedades de seres hablantes.

Vaya como ejemplo esta singular controversia teológica que se debate en el año 1318 en el alto país del Ariège:

> Este año –cuenta Bertrand Cordier, oriundo de Pamiers– encontré, del otro lado del puente sobre el territorio de la parroquia de Quié, a cuatro tarasconeses, entre los cuales estaba Arnaud de Savignan. Me preguntaron:
> — ¿Qué hay de nuevo?
> — Dicen por allí (entre otros) ... que el Anticristo nació —respondí—. Por lo tanto todos deben poner su alma en regla; ¡se acerca el fin del mundo!
> A lo cual Arnaud de Savignan replicó:
> — ¡No lo creo! El mundo no tiene comienzo ni fin. Vamos a acostarnos.[12]

Un acontecimiento de palabra, si lo hubo: ante el tribunal de los jueces vengadores de la infidelidad a la Escritura, ha venido un testigo a relatar en pasado lo que se decía nuevamente en Pamiers en 1318 –la próxima venida del Anticristo y lo que objetó allí tal día, antes de ir a acostarse, un albañil de Tarascón. ¿Cómo dar cuenta de este acontecimiento de palabra? ¿Cómo dar cuenta de la extravagancia de este albañil que afirma negligentemente la eternidad del mundo? La respuesta del historiador es simplemente seguir la pendiente de la familiaridad que lleva todo exceso de palabra hacia su lugar natural, hacia el lugar que da cuerpo a su voz. La herejía del albañil de Tarascón no es una sutileza teológica, no es sino la expresión de un escepticismo montañés respecto del milenarismo de esas ciudades agitadas en las que se cree en el acontecimiento. ¿No cita él mismo, con el apoyo de sus audacias teológicas, un proverbio malicioso de su terruño: "Todo tiempo y todo tiempo será que el hombre con la mujer del prójimo se acostará"? La eternidad del mundo no es una cuestión de teología. Se deja afirmar con la misma modali-

[12] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, Gallimard, 1975, pp. 524-525.

dad de sabiduría popular que la perennidad del adulterio. Pertenece a lo que se dice en las montañas del Sabbarthès. Expresa la visión espontánea de esos hombres de las montañas que viven alejados de los dogmas rigurosos y de las ideas cambiantes de las ciudades: "El Sabbarthès, crispado en un arcaísmo... de vanguardia, se revela poco permeable a las nuevas corrientes (incluso desviados) de la sensibilidad católica".[13] La montaña está, por necesidad natural, próxima de su cielo, más antiguo y más joven que el de la ciudad y del dogma. Y no hay contradicción entre este escepticismo y el éxito del catarismo. La razón que vuelve escépticos a los montañeses del Sabbarthès es la misma que nutre la fe cátara en Montaillou. Es la fe del campesino que no puede imaginar un mundo diferente al suyo, rechazando el paraíso de los teólogos y las sutilezas de la resurrección de la carne en provecho de un paraíso estructurado como la *domus campesina*, animado por el calor del *ostal*. Y es incluso el sentido práctico de los terrestres de Montaillou lo que los hace adherir a la doctrina de esos *puros* que hacen recaer sobre ellos la estricta observancia de los mandamientos de la religión depurada y dejan continuar su modo de vida laxista hasta el día del *consolamentum*. Así, la herejía se deja pensar como la exacta adecuación del sentido y el lugar. Es la identidad de un territorio separado: *identidad* de un universo campesino espontáneamente pagano (*paganus*, se sabe, quiere decir lo uno y lo otro), fiel como la bruja de Michelet a las antiguas divinidades eternamente jóvenes del hogar, de la tierra y de la fecundidad; *separación* de un mundo montañés que no se preocupa por la doctrina de las ciudades hasta el día en que es ésta la que viene a preocuparse por él.

Pues en lo que se llama la realidad histórica, por supuesto, este cara a cara distante de la ortodoxia y de la heterodoxia ha tomado la forma del cara a cara despiadado de la inquisición y de la herejía. Y la sombra de las cruces amarillas viene a caer sobre la descripción viviente de la sociedad aldeana. La explicación maliciosa de las ventajas del *consolamentum*, donde el sentido etnológico del historiador simpatizaba con el sentido práctico del campesino de siempre, queda ahora coagulado en la solemnidad de una salvación para los muertos.

[13] *Ibid.*, p. 526.

> Uno estaría tentado de decir que Montaillou ha encontrado la solución del problema clásico: ¿cómo ganarse el cielo sin cansarse? Pero la elección que había hecho en este sentido la aldea bajo las cruces amarillas estaba tan colmada de represión inquisitorial, valientemente asumida por las víctimas, que sería indecente presentar la cuestión en estos términos humorísticos.[14]

Uno estaría tentado... sería indecente... Una vez más, la preterición no es una mera cuestión de retórica. Lo que opera es un cortocircuito entre dos estados de la palabra, entre dos apresamientos del ser hablante por la escritura. Está lo que el documento de los inquisidores entrega a la sagacidad del historiador, armado de los métodos de la etnología y de la sociología aldeana: testimonios que permiten reconstruir una red de relaciones sociales y su humus sensible: una manera de habitar al mismo tiempo un lenguaje y una tierra, un sabor de las palabras, una voz del lugar. Y está lo que el documento no dice, lo que se conforma con ser: el acontecimiento de la inquisición, esta muerte como precio del apartamiento de la Escritura, que resquebraja al mismo tiempo la quietud de las costumbres aldeanas y la quietud de su interpretación. Por supuesto el historiador mide a su modo esta relación de lo dicho a lo no-dicho. Emmanuel Le Roy Ladurie sabe lo que es la "mala suerte" de los aldeanos que le proporciona la "suerte" de explotar un material excepcional para restituir la vida de los "campesinos de carne y hueso" de Montaillou.[15] En consecuencia, sabe lo que puede y no puede decirse sobre esta palabra "dada" a los aldeanos por el inquisidor. Y suspende la interpretación maliciosa del "cielo barato" de los aldeanos cátaros cuando se presenta el hecho de que esta interpretación juega con la muerte un juego indecente. Pero hay que entender la función de este suspenso. En principio se podría pensar que sólo es una cláusula de cortesía. En efecto, no bien los muertos son saludados, la explicación retoma el hilo de la misma lógica y el mismo tono jovial ("Entonces se podrá conservar el viejo, encantador y laxista modo de vida sabbarthesiano").[16] No

[14] *Ibid.*, p. 541.
[15] *Ibid.*, p. 9.
[16] *Ibid.*, p. 541.

obstante, no se trata simplemente de saludar a los muertos de paso. Se trata, en términos micheletistas, de reconducirlos a la tumba, de separarlos de los vivientes: de enterrar a los heréticos azotados por la muerte para hacer revivir a los campesinos de Montaillou.

El suspenso de la interpretación desglosa la sociología aldeana del destino de muerte aportado por la inquisición. En el desglose así asegurado entre la vida normalmente desviada de la aldea y la muerte inquisitorial, hay una cosa que sólo desaparece, que cae fuera del campo: un impensable, la herejía misma. Sería falso decir que el historiador no quiere conocer la inquisición. Lo que no quiere conocer es la herejía: la vida apartada del verbo, apartada por el verbo. Sería fútil reprocharle una interpretación reductora de la herejía. Precisamente, su propósito no es interpretar la herejía, "proporcionar una relación exhaustiva de las teologías albigenses" sino "indicar de paso cómo estas teologías se han encarnado en el espesor social, en el corazón de la aldea".[17] Su objeto no es la herejía, es la aldea que le da lugar. Pero dar lugar a la herejía es suprimirla como tal, enterrarla territorializándola. El inquisidor suprime la herejía erradicándola: la marca, la pone a la sombra, la mata. El historiador, a la inversa, la suprime arraigándola. La sustrae de alguna manera retrospectivamente a la vindicta inquisitorial, dándole el color de la tierra y del lugar.

Así se precisa el informe fundamental de la historia de las mentalidades con la herejía. La historia de las mentalidades no ve a la herejía como una sección particular de su territorio. La ve como la identidad de la condición de posibilidad y de la condición de imposibilidad de tal territorio. Era necesario que la herejía ocurriera para que fuera escrito aquello que no tenía ninguna razón de serlo: la vida de una aldea de Ariège en el siglo XIV. Tiene que desaparecer para que esta vida se reescriba en el presente de una historia de las mentalidades. No hay materia para una historia de las mentalidades *por cuanto hay herejía*, producción de una palabra sin lugar, condenada a la muerte. Hay historia de las mentalidades *por cuanto no hay herejía*, no hay palabra que no sea la expresión de la vida de un lugar, de cielo que no sea

[17] *Ibid.*, p. 344.

la representación de una tierra. La identidad de la condición de posibilidad y de la condición de imposibilidad funciona positivamente por la operación que reconduce a los muertos a la tumba. Siempre hay que recomenzar la operación para que la aldea de Ariège de 1318, como la aldea delfinesa de 1790, se ponga a hablar, para que la historia se vuelva un "contemporáneo" de esta palabra, un etnólogo del pasado. El destino del relato-discurso histórico está suspendido de la interpretación de dos acontecimientos, de dos relatos extremos del ser hablante con la muerte: el regicidio y la inquisición. El regicidio es la muerte no rescatable, la legitimidad derrumbada en el tumulto de las voces donde ningún mudo se oye, donde sólo hay conversadores. Esta muerte sin rescate fija el resentimiento real-empirista respecto de las palabras hasta el límite "revisionista" de la ruptura del contrato histórico. La muerte inquisitorial, a la inversa, es la muerte rescatable que hace hablar a los mudos y a los silencios de la historia. Es por ello que el "psicoanálisis" de la bruja es el rodeo necesario para la fundación de una historia republicana, de una historia liberada de la cabeza de medusa del rey.

El Edipo historiador no puede cesar de ser un "necrófilo" si quiere devolver a las almas muertas la sangre de la vida. Es por este psicoanálisis de los muertos que la historia, enloqueciendo a las brújulas cientistas, accede a su dignidad de ciencia permaneciendo como historia. Es la muerte calmada que le brinda el terreno donde puede hacerse etnólogo del pasado. Pero también es la operación mantenida de la reconducción de los muertos lo que le impide desaparecer en su victoria, no ser más que una etnología o una sociología del pasado. La diferencia propia de la historia es la muerte, es el poder de muerte que se apega a las únicas propiedades del ser hablante, es la perturbación que este poder introduce en todo saber positivo. El historiador no puede cesar de borrar la línea de muerte, pero tampoco de volver a trazarla. La historia tiene su vida propia en esta pulsación alternativa de la muerte y del saber. Es la ciencia singular que no es tal sino jugando con su condición de imposibilidad, transformándola sin cesar en condición de posibilidad pero también marcando nuevamente, tan furtiva, tan púdicamente como sea, el rasgo de lo imposible.

La *geo-historia* de los espacios-tiempos de la vida material y la *etno-historia* de las mentalidades se elaboran así en torno de una misma tensión esencial donde el acontecimiento de palabra tiende a desvanecerse en su territorialización hasta el punto en que la historia, para no desvanecerse ella misma, debe sacar nuevamente el guión borrado. Quitar este guión que le devuelve a la historia lo suyo propio es marcar nuevamente la línea de sentido y de muerte: la línea de la historialidad y de la literariedad sin la cual no habría lugar para escribir la historia. Así se ordenan en torno de la herejía denegada los juegos del sentido entre el lugar viviente y la palabra de muerto; pero quizá también, más secretamente, los juegos de la tierra y del mar alrededor de la fábula del rey muerto.

Volvamos, para comprenderlo, a ese relato alegórico de la muerte fáctica y de la destitución conceptual del rey. Sin duda estamos en mejores condiciones de comprender el sentido de esta destitución: por qué y cómo la herencia de la "fuerza de historia" del rey debe ser sustraída al pueblo de papel para que invada su escritorio. En la línea de la revolución micheletista este pueblo de conversadores es reemplazado por el cuadro de un pueblo salido de la diversidad de los suelos que le dan lugar: no ya el pueblo-nación del *Tableau de France* sino un pueblo-mundo: el mosaico que componen, en la aparente disparidad de los territo-

rios y el desfase de las temporalidades, el carretero castellano y el banquero de Habsburgo, el nómade de Arabia o del Cáucaso y el armador veneciano, el plantador de Chipre, el marino de Ragusa y el comerciante de agua gallego de Madrid. Pero esta territorialización del pueblo de papel no agota de ninguna manera la significación del acontecimiento teórico que significa la muerte del rey: el desplazamiento de la fuerza de historia del rey, de su capacidad de ser centro y organizador de historia a ese nuevo sujeto llamado Mediterráneo.

Retomemos entonces las últimas líneas del capítulo:

> No creo que el Mediterráneo jamás haya flotado en su espíritu con el contenido que le atribuíamos ni hecho surgir nuestras imágenes habituales de luz y de agua azul; ni que haya significado una cantidad precisa de grandes problemas o el marco de una política claramente concebida. Una verdadera geografía no formaba parte de la educación de los príncipes. Todas razones suficientes para que esta larga agonía, terminada en septiembre de 1598, no sea un gran acontecimiento de la historia del mundo mediterráneo. Para que se marquen nuevamente las distancias de la historia fáctica a la historia de las estructuras y, más aún, a la de los espacios...[1]

¿Una verdadera geografía? ¿Qué quiere decir exactamente? ¿Y cómo concuerda esta verdadera geografía con estas imágenes de luz y de agua azul que Braudel mismo tan a menudo se complace en contrariar? ¿Qué significa este "aún más" que no se conforma con reatravesar la arquitectura del libro sino que más bien parece dar a los espacios la corona vacante que las estructuras parecían llamar? ¿Y los puntos suspensivos que terminan el párrafo y el capítulo? Por cierto no están aislados en el Mediterráneo. Pero su repetición en eco en cada párrafo del relato de la muerte real y el suspenso que producen hasta el cabo del libro dramatizan singularmente el papel narrativo y teórico que juegan a lo largo de todo el libro: el movimiento remedado de una partida marina hacia un destino siempre azaroso: de un argumen-

[1] Fernand Braudel, *La Méditerranée... op. cit.*, p. 1087.

to hacia su conclusión, de un caso hacia su posible generalización, de una anécdota hacia las moralejas que de ella se pueden extraer, de una conjetura hacia el lugar problemático de su verificación, de un punto de certidumbre, en fin, hacia un espacio de preguntas. Pero, al remedar el movimiento de esta búsqueda "en la que uno se pierde con delicia" la frase ritma también el despliegue problemático del concepto de espacio, su diferencia propia que superpone o engarza varios mediterráneos.

Esta multiplicidad es diferente de la que el mismo Braudel define como subrayando la pluralidad constitutiva del espacio mediterráneo: pluralidad geográfica de este complejo de mares reunido bajo el nombre de Mediterráneo; diferencia del Mediterráneo de los geógrafos al de los historiadores, según todas las vías según las cuales se constituye y se difunde la actividad humana que hace al Mediterráneo tanto como ella está hecha por ella; pluralidad de las temporalidades que separa o mezcla el mar inmóvil de las actividades tradicionales, el espacio de carrera de los navíos mercaderes y el campo de las grandes batallas navales. La cuestión no se refiere aquí a esta multiplicidad. Se refiere al tipo de unidad que le da sentido. En efecto, es esta unidad misma que se desmultiplica, que hace aparecer varias maneras de unir el concepto del mar a su experiencia vivida o su empiricidad a su función metafórica; varios espacios simbólicos que configuran de diferente modo la relación entre estructura y espacio donde se juega la sucesión real, que confieren un sentido y un poder diferentes a la noción misma de espacio.

¿Cómo pensar, en efecto, este mar ausente de la mirada real y llamado por lo mismo a tomar su relevo como fuerza de historia? "[...] nuestras habituales imágenes de luz y de agua azul." Pero es un mar resueltamente terrestre el que Braudel nos ofrece considerar: un mar hecho de llanuras líquidas, de fuentes separadas, donde el tráfico queda adherido a las costas, tráfico mismo marcado por la escasez de marineros y pescadores e incluso la "gran falta" de madera propia de los navíos,[2] un Mediterráneo que se borra constantemente entre su origen próximo, la montaña que quizá lo fabricó[3] y sus prolongaciones lejanas: desiertos de

[2] *Ibid.*, p. 300.
[3] *Ibid.*, segunda edición, t. I, p. 46.

África, estepas de Asia central, llanuras flamencas y ríos que van hacia el Báltico o el mar del Norte. Y sin duda este borramiento está de acuerdo con las palabras del historiador, ya sensible en la metáfora que identifica clásicamente el movimiento de las olas con la perturbación del saber. ¿Acaso no hay que encontrar "a través de las aguas turbulentas del tiempo, pese a las aguas turbulentas",[4] puntos de apoyo, una tierra firme? ¿No hay que apartarse también de las apariencias movedizas del mar hacia las grandes regularidades terrestres que definen la unidad funcional del espacio mediterráneo? La unidad del Mediterráneo, el principio de interioridad que hace de él un tema de historia, es la de un sistema y de una red de actividades. Pero ¿cómo pensar esta red que da al mar interior su personalidad? Si el mar de la historia es el que hacen los hombres y no la simple naturaleza, ¿a partir de qué fuerza unificadora, de qué actividad dominante pensar la unidad humana del Mediterráneo?

La repuesta puede parecer evidente: la actividad que unifica un espacio es la que pone en relación sus partes separadas, es el intercambio. Y el polo organizador de esta unidad es el de los lugares organizadores de este intercambio: los espacios urbanos. Así, la primera edición del *Mediterranée* subraya:

> el lugar obsesivo de las ciudades en la historia del mar [...]: Todo conduce a ellas, todo lleva la marca de su presencia y de su fuerza. Gobiernan en un mar que es esencialmente un espacio de tránsito. Son, siguen siendo, las verdaderas patrias del Mediterráneo.[5]

Convencido por la lógica de la demostración, el lector se asombra pese a todo de que las ciudades que vienen a continuación a ilustrarlo, a merced de la anécdota o de la referencia literaria, sean Valladolid, Vicenza o Viterbo. La elección de estas ciudades mediocremente marítimas bastaría para indicar que la relación privilegiada del mar con la ciudad metaforiza una afirmación más fundamental: la unidad del mar es la de un universo de circulación mercantil.

Se sabe que esta afirmación es duramente criticada en la

[4] *Ibid.*, primera edición, p. 246.
[5] *Ibid.*, p. 292.

segunda edición de la obra. La pretendida primacía de las ciudades está ordenada del lado de estos prestigios luminosos que, semejantes en esto a los fuegos de artificio del acontecimiento, deslumbran al observador demasiado apresurado. A esta visión deslumbrada se le opone una evidencia:

> el Mediterráneo del siglo XVI es prioritariamente un universo de campesinos, de aparceros, de hacendados [...] Las siegas y la cosecha son la gran cuestión, el resto una superestructura, el fruto de una acumulación, de un desvío abusivo hacia las ciudades.[6]

El corazón de la actividad mediterránea ya no es el movimiento vivo ni el intercambio sino las rutinas del universo campesino. Su ritmo fundamental ya no es el de las estructuras productivas de una dinámica económica. Es el de los espacios de inmovilidad y de repetición. Pero, ¿cómo pensar entonces la unidad de estos espacios en un espacio? ¿Cómo pensar el movimiento a partir de estas inmovilidades yuxtapuestas? Braudel, es cierto, invierte el argumento: precisamente "hay que construir una nueva historia económica a partir de estos movimientos y de estas inmovilidades que la vida afronta sin fin".[7] Pero la respuesta nos sitúa en el corazón del problema: ¿cómo comprender el lazo privilegiado de este "nuevo" con el universo de las permanencias y de las inmovilidades, de la nueva historia con las fuerzas que resisten a la aventura de la gran historia?

La cuestión de la unidad mediterránea puede plantearse así: ¿cómo pensar la relación entre los ritmos de la historia y las condiciones de la inteligibilidad histórica? El corte de la historia en niveles se opera según dos grandes criterios de diferenciación, el crecimiento de las velocidades y la complejización de los sistemas de relaciones. Pero ¿cómo se traducen estos criterios en criterios de inteligibilidad? ¿Qué relación hay entre la racionalización acelerada de los intercambios humanos y la racionalidad propia del discurso historiador? Vista de cerca, la respuesta a la pregunta es singularmente ambigua. La "nueva historia económica" debe poner en comunicación dos esquemas de tripartición

[6] *Ibid.*, segunda edición, t. II, p. 517.
[7] *Ibid.*, p. 518.

de los niveles de la historia que comprometen dos "sentidos de la historia" exactamente opuestos.

El primer esquema es el del desarrollo y del progreso que va de las actividades más simples a los sistemas de actividades más complejos y de la mayor lentitud a la mayor velocidad. Es el esquema expuesto por *Civilization matérielle et capitalisme*; abajo, el mundo de la repetición, el de las "soluciones provenientes de la noche de los tiempos", del encierro estrecho en un círculo de posibilidades casi inmutables; el tiempo de los vencidos, de los "hombres poco lúcidos", material e intelectualmente incapaces de lanzarse a franquear esos límites estrechos de lo posible. Por encima, el tiempo "vivo y conversador" sobre el que va a construirse un tercer tiempo, el tiempo de los vencedores, del capitalismo generador de un mercado y de una historia a escala mundial.[8] Este movimiento de lo más atrasado hacia lo más adelantado, de lo más lento hacia lo más vivo, de lo más simple y de lo más obtuso hacia lo más complejo y lo más racionalmente organizado está en concordancia con la teología espontánea de la modernidad. Pero define también un modelo de racionalidad científica, aquel según el cual la anatomía del hombre es "la clave de la anatomía del mono". Este modelo de racionalidad de las grandes declaraciones marxistas es asimismo el de los inspiradores más directos de la revolución de los *Annales*. Caracteriza la sociología de Halbwachs o la historia económica de Simiand. Esta racionalidad del saber social propone cierto relevo de la legitimidad real difunta: en lugar del soberano incapaz de pensar el Mediterráneo, los dueños del gran juego mundial de los intercambios, surcando las tierras y los mares; en lugar del cronista, los sabios sociales contemporáneos de este dominio mundial: aquellos a quienes el estudio de la racionalidad compleja de las sociedades y de los mercados contemporáneos da la inteligencia de las formas menos desarrolladas de actividad y de relaciones. Se sabe la importancia de esta racionalidad conquistadora del economista rey y del sociólogo sabio para el proyecto de la nueva historia. Pero también se sabe hacia dónde su lógica, llevada al extremo, conduciría a la historia: a un papel subalterno de explicación de los fenómenos residuales.

[8] Fernand Braudel, *Civilsation matérielle et capitalisme, op. cit.*, pp. 9-12.

Este canto de las sirenas del saber social es la seducción a la cual la historia ha debido resistir bajo pena de servidumbre o muerte. Y es a partir de esta alternativa que hay que comprender el otro gran esquema tripartito, el otro "sentido de la historia" que preside la definición del Mediterráneo como *sujeto** de historia y su puesta en escritura. Los dos primeros niveles nos presentan nuevamente, por sobre el largo tiempo de las actividades repetitivas, el tiempo de las economías de mercado y de las estructuras –políticas, sociales y culturales– que les dan lugar y se transforman con ellas. Pero en el tercer nivel, la relación de la aceleración de las velocidades con la racionalización creciente se invierte. El mar de la mayor velocidad es el de las batallas y los acontecimientos, esos acontecimientos que "atraviesan la historia como resplandores breves", recayendo, no bien nacidos, como las luces fosforescentes de la noche bahiana, en la noche que ilusoriamente han iluminado.[9] En el orden de la escritura de la historia, el camino de la mayor lentitud a la mayor velocidad es el de la inteligibilidad que se pierde. No va de lo más simple a lo más complejo sino de lo más profundo a lo más superficial.

Es que la batalla de la racionalidad histórica no cesa de estar en un doble frente: contra los breves resplandores del acontecimiento y la conversación de los reyes, de los embajadores o de los pobres; pero también contra la racionalidad conquistadora de las leyes económicas y del saber social. Pues el "tiempo" de los intercambios que se desarrollan y de las sociedades que se racionalizan es también un "tiempo conversador", un tiempo que habla demasiado, que oculta bajo la sucesión de sus batallas las realidades de peso "inmenso" y de ruido "apenas perceptible" de la vida material. Por ende hay que "invertir el orden", es decir invertir la significación del sentido según el cual es recorrido: "ubicar prioritariamente en la parte delantera de la escena" a los vencidos de la expansión mercantil, "esas masas mismas, aunque situadas como por fuera del tiempo vivo y conversador de la historia".[10] Las cuentas exactas de los capitalistas y de los sabios de su edad son tan engañosas, están tan ilusoriamente apegadas

* *Sujet* significa "sujeto" y "súbdito". [N. de la T.]

[9] *La Méditerranée... op. cit.*, segunda edición, t. II, p. 223.

[10] *Civilisation matérielle et capitalisme, op. cit.*, p. 12.

a las realidades "claras y transparentes" como la conversación de los embajadores, de los cronistas y de los panfletarios. La medida *económica* del tiempo del mundo es todavía una medida doméstica. Debe recibir su sentido de una geología del tiempo. Y, en esta geología, el sentido del recorrido de racionalidad se invierte: es lo más primitivo lo que opera como principio de explicación o más bien matriz de sentido. El tiempo vivo y conversador de la historia no es inteligible sino si resulta fuertemente arrimado al tiempo casi inmóvil, al tiempo espacializado de las grandes permanencias. Los vencedores se jactan de hacer la historia. Pero son los "vencidos" los que dan a la historia el pedestal antihistórico sin el cual no hay inteligibilidad propia de la historia. El tiempo largo, el tiempo casi inmóvil del Mediterráneo coagulado en su arcaísmo no se mide con los otros términos de velocidad. Es más bien el tiempo de la historialidad, la superficie de inscripción del tiempo, el que hace posible que haya historia.

Es por lo tanto por este tiempo historial, por este tiempo de una geografía primera que se forma un sentido de historia. Sólo la geografización del tiempo histórico permite que la batalla de las largas duraciones y de los fenómenos colectivos contra la crónica de los acontecimientos y de los reyes no conduzca a la mera realeza del economista o del sociólogo. No se trata, una vez más, de causalidad del suelo o del medio. El espacio de la historialidad es en principio un espacio simbólico, una superficie de inscripción del tiempo como productor de sentido. Este exceso de la función simbólica sobre todo determinismo natural es lo que confiere a la noción braudeliana de espacio su singularidad, sensible, en particular, en los capítulos dedicados a la unidad *física* del mundo mediterráneo. Se sabe que la determinación de esta unidad física obliga a recentrar este Mediterráneo que se difundía hacia los desiertos de Asia o los puertos de la Hansa sobre el mar interior, el Mediterráneo *propiamente dicho*. No es entonces como espacio de circulación o como centro de un mundo de relieves y de caminos semejantes como el mar interior recibe su unidad. Es por su clima, por el clima idéntico que reina en su corazón. Es allí donde recibe esta interioridad que falta al Oceáno moderno que la ha tomado velozmente:

> También el Atlántico es una unidad humana, y la más

> poderosa del mundo actual; también él es un encuentro y un amalgama. Pero a este complejo del Océano le falta ese corazón monocromo, ese mundo de luz idéntico que brilla en el centro del Mediterráneo, de punta a punta mar del olivo.[11]

Corazón monocromo, mundo de luz idéntica... ¿Cómo no sentir el exceso de estas expresiones sobre toda descripción empírica y sobre toda determinación científica? Como con gusto, por otra parte, los analistas y las ilustraciones que siguen se ingenian en tirar hacia las grisallas nórdicas esta monocromía mediterránea:

> En octubre de 1869, Fromentin, alejándose en barco de Mesina, anota: cielo cubierto, viento frío, un vendaval, algunas gotas de lluvia sobre la carpa. Es triste. Parece el Báltico.[12]

Así como la imagen hace virar al gris la luz del mar interior, la explicación muestra su identidad climática como la resultante de un conflicto de fuerzas exteriores: el Sahara y el Atlántico, uno extendiéndose hacia el norte y el oeste hasta asolar con la sequía las costas del Armórico; el otro rechazándolo con sus lluvias, sacudiendo de agua el Mediterráneo hasta hacerlo parecer a "una inmensa llanura recubierta de nieve".[13] Parece sistemática la distancia entre el hieratismo de la imagen matricial (el corazón monocromo) y la disparidad, la diferencia en sí del Mediterráneo que la descripción y la explicación acentúan en imágenes paradójicas: como si la unidad "climática" metaforizara una unidad simbólica más fundamental, única capaz de hacer del mar interior un sujeto de historia. El corazón monocromo o la luz idéntica dicen, antes de toda explicación geográfica, la historialidad del Mediterráneo, la "fuerza de historia" que sucede al sol declinante de la realeza. Al igual que el "vacío creador",[14] evocado en otra parte, antes de toda consecuencia de la apertura

[11] *La Méditerranée...*, *op. cit.*, primera edición, p. 195.
[12] *Ibid.*, pp. 196-197.
[13] *Ibid.*, p. 197.
[14] *Ibid.*, p. 1089.

geográfica al libre intercambio económico, se inscribe en la vacancia real, dibuja en ella la figura emblemática de una muerte del rey que retiene su potencia de historialización.

Por lo tanto la imagen matricial define mucho más que la unidad climática del Mediterráneo. Define al "sol", las condiciones de la sucesión que hacen del Mediterráneo un sujeto de historia *en lugar del rey.* Define la forma de legitimidad propia de este pasaje que no es asunto de unidad climática sino de unidad del espacio simbólico que articula, sobre el cuerpo del Mediterráneo, figuras de discurso y de las figuras sensibles. El Mediterráneo que sucede al rey debe tener como él un doble cuerpo: un cuerpo de saber oculto y un cuerpo de evidencia sensible. El Mediterráneo que sucede al rey es la identidad de un espacio de conocimiento y de un espacio de reconocimiento. De los fulgores engañosos del acontecimiento o de las realidades demasiado transparentes del intercambio, la ciencia histórica nos reconduce a las realidades apenas perceptibles que ocultan. Pero estas realidades, imperceptibles para el rey de antes o el economista de hoy, son también aquellas que se dejan percibir, en su identidad, por el viajero que recorre los tiempos diferentes que el mismo espacio mediterráneo hace coexistir, esa "colección de museos del Hombre, del hombre de antes, pero que aún y siempre sigue siendo el hombre de hoy":[15] esos navíos árabes, aún parecidos en 1897 al que Vasco de Gama pidió prestado; estos navíos con velas cuadradas que figuran en las paredes de los hipogeos y siguen bogando en el Nilo, ese mismo "amontonamiento de hombres que las invasiones más ruidosas, más espectaculares, se revelan incapaces de morder en profundidad". Si las viejas ilusiones de la crónica y las jóvenes ilusiones de la ciencia y del capital conquistadores se dejan llevar a su medida, es por esta posibilidad que tiene el viajero de 1930 de volver a encontrar las rutas de Don Quijote, el pueblo de Bandello o de Mateo Alemán. Más que el olivo, lo que confiere al Mediterráneo su unidad es la posibilidad de volver a encontrarlo en el mismo lugar tal como ha sido descripto hace mucho tiempo. El Mediterráneo es el mar del reconocimiento, del viaje que vuelve a pasar

[15] *Ibid.*, p. 298.

por las huellas materiales que las huellas de escritura muestran parecidas a sí mismas.

La unidad del Mediterráneo es la de un viaje de retorno. En el reenvío incesante entre el documento de archivo, la anotación del geógrafo, el relato del narrador de antaño o la impresión de viaje contemporánea, se siente la fascinación por cierto modelo: el del viaje por las huellas del libro, el del viaje que reencuentra los lugares exactos de lo que fue escrito. La primera edición del *Mediterranée* deja aparecer francamente la fascinación de Braudel por la singular empresa de Victor Bérard, quien partiera tras las huellas de Ulises para demostrar su teoría: que los poemas homéricos son de hecho libros de geografía, y que se puede volver a encontrar, parecidos a las descripciones homéricas, el país de Calipso, de Alcínoo o de los lotófagos. Se sabe que la *mímesis* fotográfica lleva este reconocimiento a la alucinación dejándonos *ver* la gruta del Cíclope, los sauces del bosque de Perséfona, los cerdos de Circe o la viña de Alcínoo. No obstante, no es su exceso sino su defecto lo que Braudel parece reprochar a esta investigación alucinada:

> Victor Bérard ha investigado, durante toda una vida, los paisajes de la Odisea. Exploración apasionante: pero, ¿acaso no es al mismo hombre de la epopeya antigua al que hay que volver a encontrar en el hombre de hoy? ¿No es Ulises en persona, y no solamente el decorado emocionante de sus sorprendentes viajes?[16]

Ulises *en persona*... La referencia a Victor Bérard desaparecerá de la segunda edición, con el conjunto de esta conclusión de la primera parte titulada "Geohistoria y determinismo". Pero la conclusión del libro nos conducirá nuevamente, después de nuevos viajes, a este mar de Ulises, parecido a lo que fue:

> Pienso como Audisio, como Durrell, que la misma Antigüedad se reencuentra en las orillas mediterráneas de hoy. En Rodas, en Chipre, observad a los pescadores que juegan a las cartas en la taberna ahumada del Dragón y

[16] *Ibid.*, p. 299.

podréis haceros una idea de lo que fue el verdadero Ulises.[17]

El verdadero Ulises: un Ulises no mentiroso, un Ulises de carne y hueso y ya no de papel, que se podría extraer de la ficción de Homero como la verdadera Dánae del poema de Simónides el mentiroso. El Mediterráneo historial, el corazón monocromo que otorga su verdadero principio de unidad al Mediterráneo de los marineros es entonces el mismo mar de escritura que llevaba a buen puerto a Dánae y a a su hijo, el lugar que recoge y hace pasar el sentido asegurando la identidad de un *mythos* y de un *logos*. La coincidencia entre la *geología* erudita de los tiempos sociales y su geografía ofrecida a la mirada es ella misma posible por esta coincidencia entre un espacio material y un espacio de escritura.

La sucesión real, el relevo del tiempo conversador de las genealogías, de las crónicas y de las profecías por el espacio de las inscripciones de la civilización material es posible en razón de esta "mitología" primera que asegura el recubrimiento de un espacio material y de un espacio de discurso. El Mediterráneo no es uno ni por el clima, ni por los intercambios, ni por las batallas; como tampoco por su suma o su intrincación. Es uno porque es *tal como ha sido escrito*. Este *tal como* hace vivir un a un sujeto de historia en respuesta al desafío revisionista del *no-como* en el que el acontecimiento de historia se arruinaba sin rescate ni relevo. El corazón monocromo que hace latir al Mediterráneo como nuevo sujeto de historia es un corazón de escritura. Para que la fuerza de historia del rey sea transmitida al mar, hace falta que una historialidad o una "geografía" primera haga coincidir cuatro lugares: el espacio mediterráneo como mundo de imposiciones geográficas, el mundo de los intercambios, el lugar vacío del rey muerto y el lugar originario de todo relato de espacio, la Odisea: el libro del mar escrito, recorrido por el texto hasta el punto del retorno, vuelto, antes incluso de que naciera el nombre del historiador, un territorio de escritura, pero también el libro enteramente escrito sobre el espacio, enteramente hecho espacio, por el cual no puede llegar ninguna herejía, ninguna guerra de

[17] *Ibid.*, segunda edición, t. II, p. 516.

religión, ninguna muerte por o para la escritura. Es esta identidad la que falta al Atlántico mercantil y vencedor, mucho más que la unidad climática. Si el gran mar de los intercambios que ha destronado al Mediterráneo en el gobierno del mundo no ha heredado su "fuerza de historia" es porque ningún escrito le dio la vuelta por anticipado. Y sus escritores tardíamente llegados se han aplicado para rehuirlo hacia el corazón africano de las tinieblas, los confines del cabo de Hornos o las islas encantadas del Pacífico. La epopeya del Atlántico, *Moby Dick*, es una contraepopeya: en lugar del mar de las sirenas, el Océano del Leviatán, que fascina y engulle, aguas que se cierran sobre sí mismas, no dejando subsistir, en el centro inmaculado del vértigo, sino al huérfano, al hijo maldito del Libro, Ismael.

"El Atlántico de Sevilla es un espacio sin pasado", declara Pierre Chaunu, en el umbral de la parte interpretativa de *Séville et l'Atlantique*.[18] Es, de una manera también muy decisiva, sin *epos*, como se ha escrito la coincidencia de su espacio con el tiempo de un viaje. De hecho la *Odisea*, el libro que lo hace existir como objeto de historia, es un catálogo de los navíos. Y es muy cierto que los *libros de registros* de la *Casa de la contratación* de Sevilla pueden emblematizar fácilmente, frente a la fantasía mnemotécnica del catálogo homérico, el material ejemplar de la ciencia histórica nueva. Sobre el vacío de toda literatura, la ciencia puede construir su espacio virgen, el espacio de una "interpretación estadística" del Atlántico donde no figura nada que sea mensurable. Pero el problema retorna: esta ciencia ejemplar ¿puede escribirse como historia? Al término de los seis volúmenes de cuadros, series y gráficos que han integrado a la interpretación estadística la marcha y el tonelaje de cada uno de los navíos entrados durante ciento cincuenta años en cada puerto del nuevo mundo sevillano, se plantea la pregunta: ¿cómo escribir, en las cuarenta mil páginas que se abren, la historia de este Atlántico estadístico? Lo más natural sería seguir la lógica de esta doble creación, la de un espacio mercantil y la de su representación estadística:

[18] Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, Armand Colin, 1959, t. VIII, 1, p. 8.

> Ya que nada, por decir así, es dado al comienzo en este Atlántico en el que todo es conjetura, no inscribir nada al comienzo sino ubicar cada institución, cada territorio, cada modo de navegación, de explotación o de intercambio, en el momento en que aparece, en que toma cuerpo en la línea del tiempo. Así se habría expresado perfectamente esta verdad del primer Atlántico, entiéndase, de una coyuntura dominante que enhebra estructuras, inexistentes primero, cada vez más pesadas a medida que se constituye el pasado de un espacio al comienzo sin pasado.[19]

Sin embargo el historiador ha debido renunciar a esta solución "paradójica", es decir, simplemente contraria al horizonte de espera de la visión no erudita, por una razón muy simple: aceptarla sería "condenarse a ser ininteligible"[20]. Más allá de toda cuestión de "pedagogía", lo que se enuncia es una disyunción radical: seguir el *logos* según el cual se constituyen un objeto de historia y su interpretación científica impide escribir un libro de historia inteligible. En consecuencia el historiador escoge la solución "más sabia": exponer en primer lugar las estructuras –el orden del espacio– antes de abordar el tiempo de la coyuntura. Pero las estructuras en cuestión no pueden de hecho estructurar nada (además de allí faltará un tomo sin faltar), no pueden estar precedidas de ninguna escritura, duplicar con ningún *mythos* el *logos* del espacio atlántico. Este sigue siendo un espacio sin historialidad. La inteligibilidad de la ciencia y la del relato no tienen lugar para recubrirse. El *logos* y el *mythos* permanecerán separados, el libro inacabado. La colección de libros se consagra a ser colección de materiales para un libro por venir. Pero la obra abierta del porvenir científico es además el Océano "donde uno se pierde con delicia", donde se proyecta al infinito la diferencia entre "hacer historia" y escribir la historia: Odisea de la búsqueda en lugar de la Odisea del libro; más fiel en un sentido al "verdadero Ulises". Pues aquel a quien el libro conduce a su morada, había sido condenado por la voz de Tiresias a errar hasta llegar al país de los hombres que no conocen el mar.

[19] *Ibid.*, pp. 11-12.
[20] *Ibid.*, p. 12.

¿UNA HISTORIA HERETICA?

Entre la historia de las mentalidades y la de los espacios se cierra el circuito de la inteligibilidad historiadora. Hay historia –una experiencia y una materia de la historia– porque hay palabra en exceso, palabras que hacen una incisión en la vida, guerras de la escritura. Y hay una ciencia histórica porque hay lo escrito que apacigua estas guerras y cicatriza estas heridas volviendo sobre las huellas de lo que ya fue escrito. Hay una historia de las mentalidades porque hay herejía y su sanción: cuerpos marcados y supliciados por haber quebrado con una transversal extravagante la línea de vida de la Escritura, la articulación consagrada del orden de la palabra con el orden de los cuerpos. Por haber denegado la "verdadera" relación del Verbo con su padre y con su encarnación, de Adán con su carne, del cuerpo de los resucitados con el cuerpo de los ángeles... La separación herética deshace la buena pertenencia del verbo a la carne, del cuerpo a la palabra. Así, da vida a una palabra errática, "no parecida" a lo que ha sido dicho. Esta aventura mortal da a la historia de las mentalidades su materia y ésta la rescata en su regreso. En efecto, la historia de las mentalidades da a la palabra herética otra voz, la voz de un lugar; le otorga un cuerpo de inmanencia, un cuerpo pagano. Regula así la guerra de religión, la guerra de la Escritura,

de una manera radical. Transforma la herejía, el "falsificador" de la Escritura, en un pagano. Y un pagano dice siempre la verdad pues su palabra no es sino la expresión de su modo de ser. La historia de las mentalidades confiere a las palabras otra carne, sin sutileza de encarnación, sin viaje azaroso del cielo a la tierra.

Ahora bien, para que este reglamento pacífico que transforma la herejía en mentalidad sea posible, es menester que esta carne pagana, esta carne de tierra donde arraiga la palabra esté ella misma tejida de palabras. La tierra que devuelve un cuerpo a las palabras perdidas del Libro de la vida ha sido ella misma preescrita por las palabras de otro libro de la vida, de otra idea del libro de la vida. La revolución romántica de la historia ha encontrado este otro libro de la vida en la epopeya concebida como libro de la expresividad primera, de la inmanencia del sentido en la respiración de las cosas. La era de Michelet reinventa la Odisea como canto del suelo natal; Víctor Bérard vuelve a encontrar sus huellas alrededor del Mediterráneo e incluso ofrece su superficie preescrita a la nueva historia de los espacios.

Esta vuelta de la palabra territorializada y de la tierra escrita es fundadora, no, ciertamente, porque proporcionaría a la ciencia histórica los instrumentos y los métodos de su investigación. Le da menos y más al mismo tiempo: en efecto, define la condición para que el producto de estos instrumentos y de estos métodos tome la forma de una historia. Da a la ciencia histórica lo que no le asegura el rigor de ningún cálculo ni de ninguna inducción: un régimen de verdad para sus enunciados. Pues la historia, ligada principalmente a la perturbación de la palabra, está privada para siempre del recurso positivista que reemplaza las aporías de la verdad por la evidencia interna de las reglas de construcción de las experiencias y de los objetos de ciencia. Su acceso *propio* a la ciencia pasa por el rodeo necesario de una *posición de lo verdadero*. Las otras ciencias sociales llegan más cómodamente a prescindir de ella. Construyen la efectividad de la ciencia hasta el límite del simulacro, de modo tal que los límites del conocimiento bien hecho y de la realidad "incontorneable" evacuan la cuestión de la verdad. Pero la historia no puede devenir ciencia *permaneciendo como historia* sino por medio del giro poético que da a la palabra un régimen de verdad. La verdad que se da es

la de una encarnación pagana, la de un verdadero cuerpo de las palabras sustituido por la palabra errante. No se la entrega bajo la forma de una tesis filosófica explícita sino en la textura misma del relato: en los modos de interpretación pero también en el recorte de las frases, el tiempo y las personas del verbo, los juegos de lo propio y lo figurado.

Pues la "filosofía" a la que está obligada la historia es aquello de lo que, bajo ningún concepto, quiere escuchar hablar, si no es bajo la forma respetable –es decir degeneradora– de una reflexión sobre los objetos y los métodos de la ciencia. El quehacer filosófico después de Platón es en primer lugar una apuesta sobre la veracidad de algunos relatos –o *muthoi*– tomados como *logoi* para imitaciones o prefiguraciones de lo verdadero. El quehacer histórico, a su vez, debe contar con tal identidad del *mythos* y el *logos*. Pero también debe borrarla sin cesar en el encadenamiento del saber relatado y negarla en la gravedad del discurso sobre el corpus, el método y el instrumento. Necesita olvidar incesantemente que la manera en que es ciencia no es la que desearía.

Este reglamento mitológico de la herejía y su denegación cientista se deben naturalmente a esta perturbación que apresa a la historia nueva ante su comienzo imposible: el desorden democrático de la palabra nacida del vacío y de la legitimidad real abolida. Si la nueva historia ha encontrado su territorio de elección en las largas duraciones de los tiempos monárquicos, campesinos y católicos, no es por nostalgia folklórica por los tiempos y los lugares de un pueblo inmóvil. Es que solamente estos tiempos y estos lugares se prestan a las operaciones de sentido que fundan la inteligibilidad de su discurso. Sólo en este terreno el intercambio de las voces y de los cuerpos puede oponer su rigor a la conversación de la crónica, la fuerza de historia de los reyes puede pasar a la epopeya de los espacios y las voces perdidas de la herejía cristiana encontrar el cuerpo pagano de su interpretación. Es en el universo simbólico estructurado por las identidades ordenadoras del cuerpo real, de la palabra divina y de la Musa poética donde la historia erudita de la era de las masas debe ir a buscar sus referencias. Lo que viene luego, la historia de las revoluciones democráticas, de las luchas de clases modernas, del movimiento y de la leyenda obrera, cae fuera de su campo. La historia de las masas propia de la era de las masas no

encuentra su base más que hablando del tiempo de los reyes. Por una aparente paradoja, la historia de las masas modernas parece fácilmente abandonada a los herederos de la vieja raza de los cronistas y los hagiógrafos. "Bastante curiosamente –escribe un especialista– la historia obrera ha permanecido ampliamente distante a la renovación de las perspectivas impuesta desde hace un cuarto de siglo por la escuela francesa."[1] ¿Cómo pensar esta lejanía? Sin duda no se trata de una cuestión de métodos y de instrumentos. Pues los historiadores de las largas duraciones monárquicas y los de los movimientos sociales modernos han sido formados análogamente en la escuela económica y estadística de Simiand y de Labrousse. Y los segundos tienen sobre los primeros la ventaja de materiales y series estadísticas ya parcialmente constituidas. Tampoco es, simplemente, que la historia de los movimientos sociales y revolucionarios modernos esté demasiado próxima aún de nuestra actualidad e inspire en ella demasiados compromisos y resentimientos para gozar plenamente del estatuto de objeto científico. Lo que más bien le hace falta son los modos de interpretación y las formas de escritura adecuadas para regular la perturbación de las palabras.

Semejante defecto no es evidentemente accidental. Se debe a la naturaleza misma del objeto. La naturaleza del movimiento democrático y social moderno es deshacer el orden simbólico que da materia a las operaciones de interpretación y de escritura propias de la historia de las mentalidades. La ciencia histórica de la era democrática no puede ser la ciencia de su historia. Pues lo propio de ésta es arruinar el suelo mismo donde las voces de la herejía se dejan territorializar. El exceso de palabra que da lugar al movimiento social moderno no se deja *rescatar*. Es verdad que se lo puede *reducir* perfectamente: mutaciones industriales y ciclos económicos, cambios tecnológicos y sociabilidades urbanas o fabriles ofrecen con qué llevar todo exceso de palabra a determinaciones sólidas. Y las diversas variantes de la crítica de la "ideología" subvienen sin resto a la operación. Seguramente la ciencia encuentra en ella su satisfacción, pero no la historia. Pues ésta necesita un reglamento poético del exceso, la sustitu-

[1] Yves Lequin, *Les ouvriers de la région lyonnaise dans la seconde moitié du XIX^e siècle (1848-1914)*, Presses Universitaires de Lyon, 1977, p. V.

ción de un cuerpo de la voz por otro, en fin, un rescate de la separación herética. Pero en el origen del movimiento democrático y social moderno hay una herejía de un nuevo género: una herejía laica, sin religión para suplicarla, pero también sin procedimientos de rescate simbólico.

La historiografía revisionista sitúa esta herejía a su manera. La asimila al derrumbe de un orden simbólico y a su consecuencia, la proliferación sustitutiva y terrorista del imaginario democrático y social. Pero a esta visión catastrofista, en la que la historia, en última instancia, se recusa con su objeto, se le pueden oponer las fórmulas más sobrias en donde la herejía democrática y social se declara ella misma proclamando una nueva relación del orden del discurso con el orden de los cuerpos. Nada lo ilustra mejor que esta escena de apariencia modesta elegida por E.P. Thompson como escena inaugural en la "formación" de la clase obrera inglesa: la reunión, en enero de 1792, en una taberna londinense, de nueve honestos e industriosos trabajadores capturados por la singular convicción de que toda persona adulta en posesión de la razón tenía, como cualquier otro, la capacidad de elegir los miembros del Parlamento. El medio elegido por ellos era una "sociedad de correspondencia". Y la primera regla promulgada para esta sociedad, a la usanza de toda sociedad similar, se enunciaba del siguiente modo: "Que el número de nuestros miembros sea ilimitado".[2]

Nada parece en ella muy ordinario. Y no obstante, es la herejía, la "separación" constitutiva del movimiento social moderno, la que se declara. La ruptura de las referencias simbólicas del orden político está en funcionamiento en la constitución de este sujeto de palabra inédita que se define en la relación de tres proposiciones: primeramente, un hombre cuenta tanto como cualquier otro; el orden de los seres hablantes es exclusivo de toda exclusión. En segundo término, el sujeto político que se consagra a la verificación de esta proposición lleva la marca de lo ilimitado. Es sin número porque es la pura denegación de la exclusión. En tercer lugar, el modo de palabra y de lazo que

[2] Edward Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, trad. G. Dauvé, M. Golaszewski y M.-N. Thibault, coll. "Hautes Etudes", Gallimard/Le Seuil, 1988, p. 21.

conviene a este nuevo modo de subjetivación política es la correspondencia, la pura dirección a cualquier otro sin pertenencia ni sujeción que establece la comunidad del presente y del ausente. El movimiento social moderno tiene su lugar de origen en esta pura ruptura o esta pura apertura que las prácticas políticas de la incorporación y los modos de objetivación del saber social se dedicarán a conjurar: la de una clase que ya no es una clase sino "la disolución de todas las clases". La fórmula, como se sabe, es del joven Marx. Pero es posible renovar su sentido alejándola de las imágenes de descomposición que se le asocian. La clase que se declara en la pura invocación de la ilimitación de su número se identifica más bien al acto de una palabra sin lugar y de una colectividad incontable, imposible de identificar. Es el advenimiento en el campo de la política de un sujeto que no es tal sino reatravesando y desarticulando los modos de la legitimidad que establecían la conveniencia entre los discursos y los cuerpos.

La era democrática y social no es, en efecto, ni la era de las masas ni la de los individuos. Es la era de la subjetivización azarosa, engendrada por una pura apertura de lo ilimitado y constituido a partir de lugares de palabra que no son localidades designables, que son articulaciones singulares entre el orden de la palabra y el de las clasificaciones. Así, los lugares de palabra a partir de los cuales se proyecta lo ilimitado de la "clase" obrera no son fábricas o dormitorios de una tropa, calles o cabarets: son textos, frases, nombres. Textos de referencia –los derechos humanos o el Antiguo Testamento que permiten articular una experiencia de otro modo dedicada al mutismo por la separación de los lenguajes; frases y disposiciones de frases que transforman en cosa visible y decible aquello que no tenía lugar para ser distinguido y solamente se escuchaba como ruido inarticulado, promoviendo al espacio común a sujetos inéditos, a legitimidades nuevas y a las formas en las cuales éstas pueden rebatir aquéllas. Palabras sustraídas a la lengua común de las designaciones; nombres de clases que no designan ninguna colección precisa de individuos sino la perturbación misma de las relaciones entre los nombres y los estados. Tal es el nombre de proletario reivindicado por Blanqui frente al juez que le pregunta por su religión y se indigna por la respuesta: *proletario* no es, en

efecto, una profesión como él la entiende, es decir un oficio; es una profesión en un sentido más antiguo y enteramente nuevo: una declaración de pertenencia a la comunidad que precisamente toma en cuenta a los incontados. Estos nombres de clases que no son se ligan ellos mismos a nombres de acciones que no responden a ningún protocolo ni a ningún aprendizaje definido (emancipación) sino que preparan el espacio ilimitado de trayectos nuevos haciendo viajar sujetos de palabra y de historia en los intervalos azarosos entre lugares materiales y lugares simbólicos, entre nombres y cuerpos, condiciones y saberes.

La herejía propia de la historicidad democrática y social debe ser así pensada en un plano doble. En primer lugar se sitúa empíricamente en la proliferación de las religiones que se desvían y de los saberes heterodoxos que ha suscitado y acompañado la emergencia de los movimientos sociales modernos. E.P. Thompson ha mostrado bien cómo la revolución industrial, las condiciones del trabajo y las tradiciones de los oficios eran impotentes para hacer nacer por sí mismas una clase y un movimiento obrero en Inglaterra. Para ello era necesario que su experiencia fuera tomada en la trama de una guerra de escritura donde la Declaración nueva de los derechos humanos, al recortar las profecías bíblicas y las conminaciones del *Pilgrim's Progress*, viniera a movilizar nuevamente y a dividir según líneas nuevas las energías de la disidencia religiosa. Es, o al menos debería ser, imposible pensar la historia francesa del movimiento obrero fuera de la red de las conexiones que hacen existir su sujeto en el cruce de las nuevas religiones, de la industria o del amor, de las revoluciones pedagógicas y de las elaboraciones autodidactas, de las filologías extravagantes y de las lenguas nuevas, de las prácticas y de los saberes médicos heterodoxos, de las astronomías populares y de las especulaciones sobre los mundos lejanos, pasados y por venir. Pero esta dispersión empírica obedece a una lógica más esencial. La toma del sujeto obrero en los trayectos extravagantes del saber y de la creencia heréticas no marca la simple influencia de las ideas de un tiempo sobre las formulaciones primeras de un movimiento aún en ciernes. Actualiza el modo de ser singular de los sujetos de historia en la era democrática. Estos no son ni los nombres propios de soberanos cuyo cuerpo y palabra regirían un mundo

de órdenes jerarquizados, ni los nombres comunes de clases que la ciencia definiría por la coherencia de sus propiedades. Son los nombres singulares, falsamente propios y falsamente comunes, de un estar-juntos sin lugar ni cuerpo; de un estar-juntos que es un estar-entre: entre varios lugares y varias identidades, varios modos de localización y de identificación. En efecto, esta herejía o errancia moderna tiene una propiedad inaudita: es idéntica al principio mismo de la ley que, al declarar los derechos humanos y del ciudadano, instala al sujeto democrático en el infinito de su distancia y de su recíproca protesta, y, al mismo tiempo, pone su historia fuera de las seguridades de la subordinación, en las incertidumbres de la conjunción.

Esta división principista del sujeto democrático "mismo" es lo que la revolución micheletista no pudo regular sino en forma de compromiso. Pensó suturar la división de la democracia reconciliándola con su pasado. Encontró el medio de conjurar la violencia *explícita* del advenimiento democrático, la ruptura regicida. Más allá de la violencia del enfrentamiento revolucionario, inventó una lógica del sentido, un pensamiento de la doble filiación, vinculando la República del derecho con su matriz terrestre. La lógica del lugar de palabra anudaba el triple contrato científico, narrativo y político. Al encadenar las voces coversadoras de la *mímesis* en el relato del sentido mudo, efectuaba una doble operación: arraigaba la República moderna en su historia y en su territorio; abría una interpretación democrática de la historia de los tiempos monárquicoinquisitoriales, una interpretación en términos de historia de las masas y de las largas duraciones. Daba un lugar común a la política del pueblo soberano y a la historia erudita. Y podría hacerlo porque era, a su manera, una lógica del sujeto, el sujeto *Francia*. El compromiso se basaba en esta encarnación que fijaba en atributos de un sujeto idéntico a sí las propiedades erráticas de la subjetividad democrática. Al respecto, la historia de la escuela de los *Annales* es la de una emancipación o un olvido –progresivos y contrariados– respecto de las condiciones subjetiva y política del compromiso: en él el sujeto de historia ha devenido un objeto o más bien un lugar, entre otros, para objetos de historia; la larga duración se ha desprendido de la filiación y del advenimiento; la lógica del lugar de palabra se ha fijado en etnohistoria. Así la interpretación

democrática de los tiempos monárquicos e inquisitoriales podía emanciparse en historia de las mentalidades mientras que el historiador se volvía hijo de nadie, simple hermano de todos los trabajadores enrolados con él en la empresa de la ciencia.

Se puede decir entonces que la aparente paradoja que aparta la "nueva" historia de su propio tiempo es el precio de este olvido. Abocada a la tarea de rescatar la violencia regicida y la separación herética, la historia erudita ha olvidado el sentido y las condiciones de este rescate. Simplemente las ha asimilado a la promoción científica del discurso histórico. De este modo se ha hecho capaz de renovar el contrato. Y los éxitos de la historia de los espacios, de las largas duraciones y de las mentalidades tenían como contracara obligada la incapacidad de pensar el "otro lado" de la muerte real, su violencia simbólica difusa: la dispersión de los atributos de la soberanía en los azares de la subjetivación democrática y los cierres de la herejía social. Pero también se puede decir que el mismo contrato micheletista era un compromiso inestable, una voluntad desesperada de encerrar la ruptura democrática en el devenir-republicano del sujeto *Francia*. Hacía así de la historia el relato de un advenimiento, la historia de una prehistoria, llamada a abolirse en el tiempo sin historia de una república justa. Al dar a la era republicana los medios de pensar y de escribir su prehistoria, le prohibía, al mismo tiempo, pensarse una historia propia y las formas de su escritura. Liberaba la edad republicana de la herejía democrática. Esta, en cambio, por el desarrollo mismo de sus caracteres, estaba dedicada a desajustar indefinidamente las fórmulas poéticas del rescate científico de la herejía.

En consecuencia, la dificultad que sitúa la historia social de la era democrática y obrera en los márgenes de la gran historia de las mentalidades no está allí donde se la ubica naturalmente: en la batalla de las causas, en la oposición entre el sano materialismo de las determinaciones económicas y sociológicas y la pretensión de las causas ideológicas. Pensar la naturaleza herética del movimiento social moderno no es rehabilitar el papel de las "ideas" y de la "conciencia". Lo que determina la vida de los seres hablantes, tanto o más que el peso del trabajo y de su remuneración, es el peso de los nombres o de su ausencia, los pesos de las palabras dichas y escritas, leídas, oídas, un peso tan

material como el otro. Por ende la cuestión no concierne el buen orden de las causas. Concierne el régimen de verdad que liga el discurso histórico a su objeto. La herejía democrática y social ha sido denunciada miles de veces como una "nueva religión". Pero esta "religión" no se deja territorializar y convertir como la otra. En ella el exceso de las palabras no se deja dominar más que a riesgo de anular la fuerza y el sentido de historia ligados a su enunciación. Pues la historia social de la era democrática y obrera cae rápidamente en un dilema: o bien se reduce a la crónica de nombres propios que ya no organizan ninguna legitimidad de discurso ni ningún sentido de historia: la monografía de un combate o de un militante, de un partido, de un sindicato o de un diario. O bien es la ciencia que conduce a su fundamento esas individualidades y esas agitaciones de superficie determinando las realidades subterráneas de las que son la expresión local y puntual. Pero, entre los nombres propios de la crónica y los nombres comunes de la ciencia, son la materia y el discurso propio de la historia los que nuevamente corren el riesgo de desvanecerse: su materia propia, o sea el acontecimiento de palabra, el trayecto según el cual seres hablantes se dedican a la verdad de su palabra; su discurso, o sea la reinscripción de este acontecimiento en la equivalencia del relato y de la ciencia.

Es cierto que la historia social a veces piensa haber encontrado el medio de salir del dilema, de colmar la distancia entre el rigor de las determinaciones económicas y sociales y la facticidad de las manifestaciones y de los discursos. Para el exceso de la palabra democrática y social, piensa haber encontrado un lugar. Este se llama *cultura* o *sociabilidades*. Estos conceptos remiten el exceso de las palabras a la expresión de modos de ser y de maneras de hacer. Pero el libro, la tierra y la tumba faltan a la territorialización y al rescate de ese exceso. Como mucho es posible entonces asignarlo a la residencia. "Sociabilidades populares" o "cultura obrera" vienen a colmar la distancia imaginaria entre las profundidades de la vida material y el acontecimiento de palabra. Y, al mismo tiempo, vienen a cubrir esos intervalos del estar-juntos democrático –republicano, socialista, obrero... – que se instalan entre varios lugares y varias identidades. Lo que se proponen explicar, lo hacen desaparecer simplemente. Testigo ejemplar de ello son esas explicaciones de la palabra obrera

que, a falta de tierra o de mar para recogerla, la asignan a la cultura del oficio y hacen de ella, indiferentemente, la expresión de su calificación orgullosa o de su descalificación dolorosa. Las palabras, digan lo que digan los realistas, son más testarudas que los hechos, y el *oficio*, a partir del momento en que se invoca y se argumenta en el conflicto social, deja hablar el lazo que lo mantiene ligado a la servidumbre o al brillo del *ministerio* como la *profesión* a la gloria de una *declaración* o a la vergüenza de una *confesión*. El sustantivo *proletario* explicita su etimología latina (la multitud dedicada a la simple reproducción) mucho más que las definiciones "rigurosas" en las que se sofocan historiadores y sociólogos. Sean cuales fueren los argumentos sobre las grandezas y las decadencias de los oficios, un mecánico, cuando se convierte en un combatiente social, es en primer lugar un hombre de hierro, un tipógrafo, un hombre de la letra, y un sastre, un hombre de la apariencia. Y si los zapateros han sido los primeros en levantar por todas partes la bandera del movimiento obrero, los éxitos y los reveses de la industria del calzado no han sido en vano. Sólo que, desde la noche de los tiempos, son los obreros más nombrados, de los que más se ha hablado y que han sido maldecidos por la escritura profana y sagrada.

Así, una identidad de combatiente social no es la expresión de ninguna "cultura" de algún grupo o subgrupo. Es la invención de un nombre para el hacerse cargo de algunos actos de palabra que afirman o recusan una configuración simbólica de las relaciones entre el orden del discurso y el orden de los estados. Es en primer lugar la denegación de una exlusión fijada por la palabra de otro cuando, por ejemplo, se declara la huelga moderna "bajo un gobierno que pretende que no seamos hombres como los otros ".[3] Es incluso la identificación con aquel que es designado como el excluido cuando el espacio público resuena con el llamado a los "condenados de la tierra" o con la afirmación de que "somos todos judíos alemanes". Es, en fin, la apertura del espacio y del tiempo en los que se cuenta a aquellos que no cuentan cuando la organización se da sus tareas: "Ustedes combaten a los enemigos de la raza humana [...] para el niño que aún está en el seno de su

[3] Grignon, *Réflexions d'un ouvrier tailleur...*, París, 1833, en Alain Faure y Jacques Rancière, *La parole ouvrière*, U.G.E., 1976, p. 74.

madre".[4] Las tres fórmulas de la denegación, de la identificación y de la apertura afirman igualmente el rasgo esencial de esta declaración de un sujeto social: es una *heterología*: una lógica del otro, una posición entre las palabras y las cosas impensable en términos de conciencia –aun confusa– de una identidad propia, sólo enunciable desde el punto de vista de otro, en el juego de tres figuras: el maestro que asignaba lugares con nombres; la identidad nueva que se teje con los nombres prestados y sustraídos a la lengua; la alteridad absoluta de lo excluido, que puede ser lo condenado pero también el *infans*, el que aún no habla. El concepto de cultura, ya sea que se aplique al conocimiento de los clásicos o a la fabricación de zapatos, tiene por único efecto borrar este movimiento de subjetivación que se opera en el intervalo entre varias nominaciones y su fragilidad constitutiva: la ausencia de cuerpo en lugar de la voz, la ausencia de voz en lugar del cuerpo, la falla o el intervalo por los cuales pasan los sujetos de historia. Identifica y localiza lo que sólo tiene su ser en la distancia entre los lugares y las identidades.

Por consiguiente la historia cultural es tan impotente para decirnos las razones de tal o cual figura del combate social como el "sociólogo contemporáneo" para decirnos cuáles eran "en verdad" las clases sociales y sus relaciones en la Revolución francesa. La verdad no es asunto de los auxiliares. Como tampoco, sobre alguna ciencia hermana o auxiliar, la historia no puede desembarazarse de su cuestión respecto de alguna de sus provincias o subdivisiones supuestas. Historia social e historia cultural no son sectores de la historia disponibles para una ayuda fraternal. Son dos nombres para una misma cuestión: la de los procedimientos de sentido para los cuales se define una historicidad –es decir la posibilidad de que los sujetos en general hagan una historia– y formas de escritura que dan cuenta de ello inscribiéndolos en el género de un relato y la figura de una verdad. El problema de nuestra ciencia histórica es ante todo el de su relación necesaria y desgraciada con "su" historicidad, la historicidad democrática: la dispersión de los atributos de la soberanía y de las lógicas de la subordinación, la diferencia

[4] Instrucciones de la sociedad de correspondencia londinense a sus emisarios, en E. P. Thompson, *op. cit.*, p. 19.

indefinida del hombre y del ciudadano, la posibilidad para cualquier ser hablante o cualquier colección aleatoria de habladores de ser de cualquier modo sujetos de historia. La lógica de la filiación y los procedimientos de territorialización del sentido propio de la historia republicana romántica pierden en ella sus poderes. El historiador llega entonces fácilmente lisa y llanamente a desesperarse por sostener juntos relato y verdad. Sobre toda figura de relato posible, ve levantarse el dilema: o el relato y su complacencia con sus héroes de fortuna o la ciencia que disipa su prestigio; o la gran epopeya popular que se relata parecida a su propio sueño, o los rigores desencantados de la cantidad, o incluso la minucia desesperante de la verdadera vida, cotidiana y doméstica. Se instala en la lógica de una sospecha, voluntaria o padecida: para los sujetos y los acontecimientos de la historicidad democrática y social, siempre demasiado próximos de nuestros sentimientos y de nuestras cóleras, demasiado marcados por los estigmas de la "ideología", parece que la verdad sólo se gana por un añadido de garantías científicas o de rescate cientista. Este añadido, por supuesto, jamás resulta suficiente. Pero el juego mismo de su decepción produce, en retorno, una molestia acrecentada respecto del "sujeto" y una sospecha renovada respecto del relato. A riesgo de que esta sospecha se vuelva contra, acusando, desde el punto de vista del rigor político, la insuficiencia erudita. Si el marxismo ha hecho tan poco por la historia de "su era", si su ciencia histórica a su vez se ha especializado en la historia de su prehistoria –las crisis agrarias, el acontecimiento mercantil y las mentalidades de los tiempos monárquicos–, es por la necesidad de esta lógica circular en la que la sospecha política sobre el discurso de la historia responde a la sospecha científica sobre su sujeto. Es por ello que la caducidad proclamada del marxismo no abre por sí misma ninguna vía nueva. Las dos figuras de la sospecha sólo pueden conjugarse para apartar la historia de los tiempos democráticos y obreros de intentar por su propia cuenta lo que había hecho la revolución romántica republicana y que había aprovechado la historia de las mentalidades: una operación poética sobre las condiciones del saber.

La historia de las mentalidades ha vivido del trabajo literario antiliterario de Michelet: la invención de un relato de inmanencia

del sentido en el relato, de un relato que suprime por sus vías propias la extravagancia herética. Gracias a esta invención, ha podido territorializar las voces perdidas de la herejía y los trayectos insignificantes de la vida pobre sobre los dos grandes libros de vida, el libro cristiano del verbo hecho carne y el libro pagano de la tierra escrita. La impensable extravagancia que la historia social y obrera, con dos o tres excepciones, se ha prohibido imaginar –y que no obstante le hubiera sido estrictamente necesaria– era, simplemente, también ella, darse una poética. E indudablemente, para encontrarla, era necesario ir un poco más lejos por el lado de la revolución literaria: allí donde la novela dice adiós a la epopeya, donde la parataxis de las coordinaciones democráticas sucede a la sintaxis de las subordinaciones monárquicas, donde el acto está tomado de la defección de los grandes libros de vida y de la multiplicidad de las lenguas y de los modos de subjetivación. Para salir del dilema desesperado entre la ilusión del *epos* popular y los rigores de la cantidad y las minucias de lo cotidiano, hacía falta aferrarse a las nuevas lógicas inventadas por la literatura para mantener juntos los trayectos del individuo y la ley de la cantidad, los pequeños resplandores de lo cotidiano y la llama de los textos sagrados: aprender, por ejemplo, de Virginia Woolf, a hacer surgir el relato "entre los actos" de la promesa de una frase salida del mismo silencio que los sujetos de la era democrática y sus esperas de un mañana ("Sí, por supuesto, si hace buen tiempo, dice la señora Ramsay. Pero tendréis que levantaros al alba");[5] ver, en Flaubert, cómo del no-sentido de un nombre estropeado (Charbovari) surge la historia de vidas mutiladas; seguir en Joyce las peregrinaciones del nuevo Ulises insular, urbano y engañado por su esposa, girando como un trompo en su ciudad de colonizado, despedazado por la multiplicidad de las lenguas, indisponiendo mutuamente al libro de vida cristiano y el libro de vida pagano; o incluso acompañar a Claude Simon en su "intento de restitución de un retablo barroco" donde la explosión de la sintaxis ordenada del relato –ese "cemento tapa-agujeros" o esa "pegajosa salsa blanca" apta para remendar con el sentido todas las ruinas– y la independencia reivindicada de la vida que encuentra,

[5] Virginia Woolf, *La promenade au phare*, Le Livre de poche, 1968, p. 15.

en la frase desarticulada, su proliferación sin comienzo ni fin, se asocian a la visión de un anti-Mediterráneo: tierra-mar o madre de escritura,* cansada en lo sucesivo de servir de "cloaca" o de "alcantarilla" a la historia.[6]

Algunas excursiones de este tipo eran sin duda necesarias para la historia de la era democrática y obrera a fin de tomar la medida de su sujeto e inventar las formas de escritura propias para formular su verdad suspendida. Pero, en la tensión entre la seguridad de las reglas del saber y lo aleatorio de los golpes de la verdad, cada ciencia tiene tendencia a apostar en razón inversa a su propia seguridad. Y la sospecha que pesa sobre la historia llamada contemporánea la ha empujado demasiado fácilmente a aferrarse a las armas y a las insignias de la cientificidad más que a tratar de perfilar la figura de la historicidad propia de su era. La oposición entre la ciencia seria y la literatura se ofrece muy naturalmente para transformar esta retirada en virtud. Lo que la proscripción tranquilizadora de la "literatura" busca conjurar es simplemente lo siguiente: al rechazar ser reducida a la mera lengua de las cifras y de los gráficos, la historia ha aceptado enlazar el destino de sus demostraciones al de los procedimientos por medio de los cuales la lengua común produce y hace circular sentido. Demostrar, en la lengua común, que los documentos y las curvas componen un sentido y que *ese* sentido supondrá siempre una elección en lo concerniente a los poderes de la lengua y de sus encadenamientos. No hay ensambladura de las palabras a efectos de mostrar o de demostrar que tal elección no opera, que no hace, en ese sentido, "literatura". Por lo tanto el problema no es saber si el historiador debe o no hacer literatura sino cuál hace. En la práctica, el historiador sabe muy bien, como el sociólogo, interrumpir discretamente el análisis de los resultados estadísticos para intercalar el pequeño relato –el cuaderno del maestro, el recuerdo de alguna infancia, la novela de la aldea o del barrio– que le otorga de una sola vez carne y sentido. Pero precisamente esta poética avergonzada de sí misma deniega, acto seguido, aquello que opera, la sustitución de una lengua y de un

*Juego de palabras entre los homófonos *mer* ("mar") y *mère* ("madre").

[6] Claude Simon, *Le Vent, tentative de restitution d'un retable baroque*, Editions de Minuit, 1957, pp. 137-138.

procedimiento de sentido por otra. Transforma el pequeño relato en pequeña ventana, por un momento abierta a lo que dicen las cifras en "su" lenguaje. Hace de ello el fragmento de una improbable literatura, semejante a la que antiguamente recortaban los libros escolares para representar en forma de espejos el cuadro de la lengua y el cuadro de las cosas. Si aún imita los procedimientos micheletistas de la territorialización del sentido, lo hace furtivamente, presintiendo lo suficiente que esta manera ya no corresponde al tiempo que debería pensar, pero renunciando simultáneamente, en la mayoría de los casos, a pensarla.

En efecto, la cuestión de la forma poética según la cual la historia puede escribirse está ligada, estrictamente, a la del modo de historicidad según el cual sus objetos son pensables. Michelet había inventado una poética para cierta historicidad, para la genealogía del sujeto Francia y de la forma República. Alarmada por semejante invención, la historia contemporánea no puede sino prohibirse pensar las formas mismas de la historialidad a la cual está confrontada: las formas de la experiencia sensible, de la percepción del tiempo, de las relaciones de la creencia y del saber, de lo próximo y de lo lejano, de lo posible y lo imposible que han constituido la era democrática y social como era de la espera, era gobernada por el imperio del futuro; las formas de la experiencia del nombre y el anonimato, de lo propio y lo común, de la imagen y la identificación que han orientado al mismo tiempo esta espera hacia la imaginación de la comunidad y el descubrimiento de la individualidad. Ciertamente es una extraña paradoja que la historia de las mentalidades cese de interesarse por el sentimiento del tiempo allí donde precisamente el tiempo enloquece, donde el futuro deviene una dimensión esencial de la acción individual y colectiva; que cese de interesarse en la creencia allí donde ésta entra en la inmanencia de la acción política y social, mientras que se perturban las relaciones del presente y del no-presente, de lo visible y lo no-visible que marcan las referencias sensibles de su territorio. Este desinterés que opone las buenas maneras de *hacer historia* a las vanas ilusiones de un tiempo en el que se creía *hacer la historia* conduce, de hecho, a un límite bien determinado: el sacrificio de la historia misma en aras de la afirmación de la creencia cientista. Este sacrificio puede tomar la forma moderada del desvaneci-

miento de la historia en la ciencia social o política. También puede tomar la forma de la clausura declarada de su objeto. El "fin de la historia" se exhibe así a nuestras órdenes del día. Lo que comúnmente se designa de ese modo es el fin de cierta historicidad, el intervalo cerrado de la herejía democrática y social, de dos siglos de mala o falsa historia en provecho de una modernidad industrial y liberal por fin entregada al desarrollo armonioso de su naturaleza. Pero con este término se designa asimismo el fin de la creencia en la historia como figura de racionalidad.

Este mismo fin de creencia puede tomar dos figuras. A veces toma la de una penitencia de la historia a la sombra de las ciencias más eruditas o más sabias. También toma la de las grandes obras enciclopédicas abiertas-cerradas sobre la labor interminable de su enriquecimiento y de su rectificación: historia desligada del peligro de su homonimia pero quizá reducida a su término a tareas de recapitulación y de transmisión. Walter Benjamin acusaba hace poco a la ciencia de la historia de dedicarse, por su misma teoría, a entregar incesantemente el pasado a los vencedores. Seguramente, las circunstancias presentes no son para nada comparables a las que provocaron los acentos desesperados de sus *Tesis sobre la filosofía de la historia.* Pero la impúdica necedad con la que hoy se proclama la apertura de un tiempo en lo sucesivo sin historia y librado a los meros resultados de los "ganadores" deja aparecer claramente una alternativa: o bien la historia se aferra en primer lugar a consolidar su reconocimiento "científico" a riesgo de liquidar su aventura propia proporcionando a la sociedad de los vencedores la enciclopedia de su prehistoria, o bien se interesa en primer lugar por la exploración de los múltiples caminos en las encrucijadas imprevistas por las cuales pueden ser aprehendidas las formas de la experiencia de lo visible y de lo decible que constituyen la singularidad de la era democrática y que permiten también repensar otras eras. Se interesa en las formas de escritura que la hacen inteligible en el entrelazado de sus tiempos, en la combinación de las cifras y de las imágenes, de las palabras y de los emblemas. Concede para ello su propia fragilidad, el poder que tiene de su vergonzoso parentesco con los intrigantes y los narradores de historias. Tal historiador deploraba recientemente la "crisis de confianza" introducida en su disciplina por los rumores y los tumultos

parásitos de "disciplinas adyacentes" que querrían someterla al imperio maléfico del texto y de su deconstrucción, a la indistinción fatal de lo real y lo imaginario.[7] Se concluirá a la inversa: nada amenaza a la historia sino su propia fatiga respecto del tiempo que la ha hecho o su temor ante lo que constituye la materia sensible de su objeto: el tiempo, las palabras y la muerte. La historia no debe protegerse de ninguna invasión extranjera. Sólo necesita reconciliarse con su propio nombre.

[7] Lawrence Stone, "History and Postmodernism", *Past and Present*, nº 131, mayo de 1991. Véase, en la misma revista, la respuesta de Patrick Joyce, nº 133.

INDICE

Una batalla secular 9
El rey muerto 19
El exceso de las palabras 35
El relato fundador 57
El lugar de las palabras 79
El espacio del libro 95
¿Una historia herética? 109